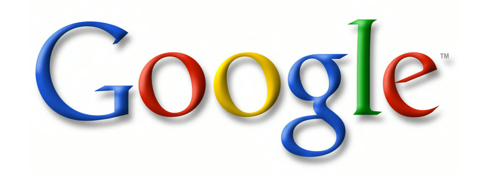
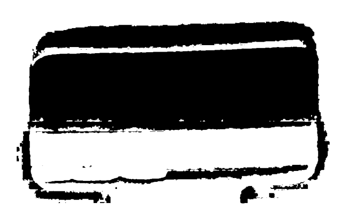








Geschichte
der
Philosophie

von

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann
ehemal. ordentlichem Professor der Philosophie auf der Universität zu Marburg

mit

berichtigenden, beurtheilenden und ergänzenden

Anmerkungen und Zusätzen

herausgegeben

von

Amadeus Wendt
ordentl. Prof. der Philosophie zu Leipzig u. Großherz. Hess. Hofrathe.

Erster Band.

(Die Geschichte der griechischen Philosophie bis auf Sokrates, nebst einer allgemeinen Einleitung in die Geschichte der Philosophie enthaltend.)

Leipzig, 1829.
Verlag von Johann Ambrosius Barth.

Vorrede.

Die Anzahl der Schriften, welche über die Geschichte der Philosophie seit einigen Jahrhunderten herausgekommen sind, ist so ansehnlich, daß man bei dem ersten Anblicke mehr zur Klage über Ueberfluß, als über Mangel Ursache zu haben glauben könnte. In der That würde der Schriftsteller, welcher eben dieselbe Laufbahn beginnt, mit Recht den Vorwurf auf sich laden, daß er das Ueberflüßige und Entbehrliche, dessen in der literarischen Welt ohnedieß schon zu viel ist, vermehre, wenn jene Klage nach näherer Ansicht durch den Ausspruch sachkundiger Richter gerechtfertigt werden könnte.

Die Geschichte der Philosophie ist ein so großes, weitläufiges Feld, welches so vielen Stoff, so vielerlei Seiten und Ansichten darbietet, von denen es zu bearbeiten ist, daß die Besorgniß, als sey es völlig erschöpft, nicht leicht eintreten kann. Die Bearbeitung derselben erfordert so mannichfaltige Talente, Kenntnisse und Geschicklichkeiten, die selten in einer Person vereinigt sind, sie hat mit so vielen Schwierigkeiten von ganz verschiedener Art zu kämpfen, daß man mit Recht mehr unvollkommene, als gelungene Versuche in diesem Theile der Literatur erwarten muß.

Eine etwas mehr als oberflächliche Kenntniß alles dessen, was bisher in diesem Fache geleistet worden, bestätigt diese Vermuthung nur allzu sehr. Der größte Theil dieses Zweigs der Literatur ist elend und ganz unbrauchbar, ein anderer mittelmäßig, und diejenigen, welche sich dem Vortrefflichen nähern, lassen sich zählen. In den wenigsten Darstellungen findet man reine unverfälschte Thatsachen, und einen festen, durch philosophischen Geist geleiteten, Gesichtspunct in der Vereinigung derselben zu einem Ganzen. In den meisten sind die Thatsachen nur aufgegriffen, nicht in den Quellen nach einem durchdachten Plane aufgesucht und gesammelt; sie sind nach besondern einseitigen Rücksichten und Vorurtheilen des Zeitalters gedeutet und gemodelt, mit vielem Fremdartigen vermischt, zu keinem historischen Zwecke verarbeitet. Zwar wird man selten ein Buch der Art in die Hand nehmen, worin nicht hie und da etwas Brauchbares vorkäme; aber eben so selten ist der Fall, daß man ohne Mißtrauen und Furcht, irre geleitet zu werden, das Gegebene annehmen und zu weiterem Gebrauche anwenden kann.

Ohne den scharfsinnigen Gelehrten, welche in unsern Zeiten mit weit sorgfältigerer Benutzung der Quellen, mit mehr Plan und philosophischem Geist der Bearbeitung der Geschichte der Philosophie einen Theil ihrer Muße geschenkt haben, ihre Verdienste streitig machen zu wollen, sind wir doch fest überzeugt, daß sie ihren Nachfolgern noch ein weites Feld zu bearbeiten übrig gelassen haben; theils weil ihr Plan nicht den ganzen Umfang der Geschichte umfaßte; theils weil bei allen ihren Talenten und Einsichten ihnen doch weder

die Geschichtsforschung, noch die Darstellung, in allen Theilen und von allen Seiten gleich gelungen ist; theils endlich, weil es mehrere Gesichtspuncte giebt, aus welchen das Ganze bearbeitet werden kann.

Ich befürchte daher keinen Tadel, daß auch ich eine Geschichte der Philosophie zu schreiben unternommen habe, vorausgesetzt, daß die Ausführung mir nicht ganz mißlungen ist. Das Urtheil darüber wird darauf ankommen, ob ich den richtigen Gesichtspunct, der bisher, wie mir scheint, zu wenig beherzigt worden ist, gewählt und ihm die Darstellung durchaus gehörig angepaßt habe. Hierüber muß ich mich etwas näher erklären.

Die Geschichte der Philosophie kann, wie schon aus der Worterklärung erhellt, weder Geschichte der Philosophen, noch der Philosopheme seyn. Jene begreift diese beiden in sich, aber sie ordnet sie einem höhern Zweck und Gesichtspunct unter. Dieser ist nehmlich die Darstellung der Bildung und Entwickelung der Philosophie als Wissenschaft. Mit jenen beiden Zweigen der Geschichte ist die Geschichte der Philosophie sehr oft verwechselt worden. So wie jener Irrthum in unsern Zeiten durch Berichtigung des Begriffs verschwunden ist, so scheint der letzte zum wenigsten noch in den meisten Geschichtsbüchern zu herrschen. Er kann nicht anders entfernt werden, als durch Feststellung des eigentlichen Zwecks und Gesichtspuncts dieser Art der Geschichte. Dieser liegt meiner Bearbeitung zum Grunde, und ich habe mich durchgängig bemüht, ihn nie aus den Augen zu verlieren. Nicht allein die ganze Eintheilung in Pe-

rioden, sondern auch die Auswahl und Zusammenstellung der einzelnen Thatsachen, die Darstellung der einzelnen Systeme, die kurze biographische Schilderung der Philosophen, alles dieß soll sich auf den Zweck beziehen, den **Gang der Entwickelung der Philosophie als Wissenschaft geschichtlich, das ist, aus Thatsachen vollständig darzustellen.** Wenn ich mich nicht irre, so beruht darauf das einzige Interesse der Geschichte der Philosophie. Die Bearbeitung eines einzelnen, aus dem Ganzen abgerissenen Theils derselben, z. B. die Darstellung eines Systems, kann ihrem Zwecke schon hinreichend Genüge leisten, wenn sie dessen Inhalt und Geist vollständig und bestimmt aufstellt, oder dessen Entstehung mit pragmatischem Geiste erzählt. Die Geschichte der Philosophie, welche alle diese einzelnen Theile in sich faßt, kann es unmöglich in dem vollständigen Detail diesen gleich thun, wenn sie nicht zu einem unverhältnißmäßig großen Umfang ausgedehnt werden soll, und sie muß daher in dieser Rücksicht nothwendig verlieren, wenn sie diesen Verlust nicht durch ein höheres Interesse aufwiegen kann. Dieses wird nun durch Beziehung auf jenen Zweck wirklich erreicht.

Ob ich so glücklich gewesen bin, durch diese Idee der Mannichfaltigkeit des Inhalts mehr Einheit, Verbindung und Zusammenhang, dem Ganzen aber einen größern Werth zu geben; ob es mir gelungen sey, ich will nicht sagen, diese Idee zu realisiren, sondern ihr die Darstellung nur etwas näher zu bringen, darüber erwarte ich das Urtheil der Kritiker. Ich zweifle nicht, daß ihr Scharfsinn noch viele Mängel in dieser Hin-

sicht, die mir selbst verborgen geblieben sind, entdecken werde; einige habe ich, aber zu spät, als daß ich sie hätte ändern können, bemerkt. Aber ich bitte hierbei nicht zu vergessen, daß dieser erste Theil nur die erste Periode enthält, welche die Vorübungen des philosophischen Geistes in sich begreift, und daß in den folgenden Theilen die Idee, nach welcher ich gearbeitet habe, sich immer deutlicher ausdrücken lassen muß. Der größere Vorrath von Materialien, die aus sicherern Quellen geschöpft werden können, die größere Bestimmtheit und Deutlichkeit der Begriffe, vorzüglich aber die charakteristische Aeußerung des systematischen philosophischen Geistes, der nun zuerst eine bestimmtere Idee von Philosophie faßte; Alles dieses erleichtert dem Geschichtschreiber jene Methode der Bearbeitung.

Nächst jener Rücksicht auf den höchsten Zweck und Gesichtspunct der Geschichte, hat der Geschichtschreiber vorzügliche Sorgfalt auf die vollständige Sammlung der Thatsachen aus reinen ungetrübten Quellen zu wenden, damit keine Dichtungen, sondern historisch begründete Thatsachen jener Idee, welche der Geschichtsdarstellung zum Grunde liegen muß, untergeordnet werden. Dieses ist der zweite Punct, auf welchen ich meine ganze Aufmerksamkeit gerichtet habe. Die Maxime, welche ich dabei befolgte, und der ich auch in der Folge treu bleiben werde, war: Alles selbst aus den Quellen zu schöpfen. Ich hätte mir die Arbeit beträchtlich erleichtern können, wenn ich, ohne eignes Quellenstudium, die Materialien aus den zum Theil reichhaltigen und schätzbaren Werken früherer Geschichtschreiber der Philosophie hätte sammeln und verarbei-

ten wollen. Da mich aber eigne Erfahrung belehrt hat, daß man in diesem Puncte nicht mißtrauisch genug seyn könne, und daß es auch dem scharfsinnigsten Forscher nur zu leicht begegnet, daß er seine eigne Ansicht fremden Gedanken unterschiebt, und ihren Sinn nicht rein und vollständig auffaßt, so hielt ich es für meine Pflicht, zwar jene frühern Arbeiten zu benutzen, aber doch die Quellen, so viel es nur immer möglich war, selbst zu studiren. Der Stoff, den ich verarbeitet habe, ist daher, dem größten Theile nach, was das Sammeln betrifft, mein Eigenthum; einen kleinen Theil ausgenommen, wo mir die Quellen fehlten.

Diese Mühe ist auch, wenn ich mir nicht zu viel schmeichle, nicht unbelohnt geblieben. Ich machte sehr bald die Entdeckung, daß das Urtheil eines sonst achtbaren Schriftstellers, „der Geschichtschreiber könne sich nicht über den Mangel an Vorarbeiten beklagen," und „der Reichthum der Materialien für die Geschichte der Philosophie sey schon zu groß, als daß nicht das Ordnen derselben in Verlegenheit setzen sollte *)" nur in sehr eingeschränktem Sinne wahr sey. Es ist

*) Füllebörns Beiträge zur Geschichte der Philosophie 3. St. S. 3. Jedoch würde man Hrn. Fülleborn Unrecht thun, wenn man glaubte, er halte nun alles Weiterforschen in den Quellen für überflüßig. Mehrere seiner Abhandlungen in den Beiträgen beweisen schon das Gegentheil. Er wollte nur sagen: es sey dem Geist unsers Zeitalters angemessen, endlich auch einmal über das Gesammelte zu räsonniren. Unterdessen ist doch auch diese Behauptung noch manchen Mißverständnissen unterworfen. Forschen und Räsonniren müssen immer wechselseitig sich die Hand bieten, und nur dadurch kommen wir wirklich in der Geschichte weiter.

wahr, wenn man alles das, was über jeden einzelnen Philosophen, besonders der ältesten Zeiten, geschrieben worden ist, sammelte, so würde man nicht umhin können, dieser Aeußerung beizutreten. Allein der erste Versuch einer kritischen Sichtung wird sogleich unwidersprechlich beweisen, daß des Gesammelten viel, des Bewährten, Zuverlässigen aber sehr wenig sey. Noch mehr verschwindet durch ein fortgesetztes Studium der Quellen jener Wahn, und die Ueberzeugung von der Armuth der Materialien, welche unter jenem scheinbaren Reichthum verborgen ist, dringt sich nur zu lebhaft auf. Es findet sich auch in den gebrauchtesten Quellen noch so mancher brauchbare Stoff, der bisher dem Fleiße manches Forschers entgangen war. Und wie viele sind noch ganz vernachlässiget worden? Wie viele Thatsachen erwarten nicht noch mehr Aufklärung und Berichtigung! Ich darf es, ohne Verletzung der Bescheidenheit, sagen, daß das Quellenstudium schon in diesem ersten Theile, wo die Forschung mit so vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, manche neue Ausbeute geliefert hat; daß dadurch manches System nach der Ansicht seines Urhebers bestimmter und vollständiger hat aufgestellt werden können; und vorzüglich auch die Einsicht in den Zusammenhang der Systeme, und wie ein Philosoph durch sein Denken auf einen andern gewirkt hat u. s. w., gewonnen habe. Aber ich gestehe auch zugleich offenherzig, daß ich von dieser Seite nicht Alles geleistet habe, und nicht habe leisten können, was ich zum Besten der Geschichte der Philosophie geleistet wünschte. Die strengste Kritik muß in diesem Falle dem einzelnen Forscher

gewisse Grenzen zugestehen, in welchen er Nachsicht verdient.

Mit gutem Vorbedacht habe ich selten neuere Schriftsteller citirt, und noch seltner polemisirt. Das Erste fand ich um deswillen weniger nothwendig, weil ich das Meiste selbst aus Quellen geschöpft habe. In einem Anhange werde ich allezeit die vorzüglichsten Schriften anführen, welche über eine Materie erschienen sind. So sehr ich mich bestrebt habe, diesem Schriftenverzeichnisse die möglichste Vollständigkeit zu geben, so zweifle ich doch nicht, daß Literatoren noch viele Mängel darin finden werden. Das Letzte unterließ ich aus Abgeneigtheit, ob sich gleich mehr als eine Veranlassung dazu darbot, und glaubte genug gethan zu haben, wenn ich in der Darstellung sogleich das Unrichtige verbesserte, was ich bei Andern meiner Ansicht nach gefunden hatte. Nur an wenigen Stellen sind die Schriftsteller genannt, von welchen ich abzugehen Gründe hatte, theils um die Puncte auszuzeichnen, die noch nicht ganz auf das Reine sind, theils um zu zeigen, wie leicht hier sich ein Versehen und Irrthum einschleicht.

Die größte Sorgfalt auf die Citate der Stellen, welche die Belege zu den Thatsachen oder Behauptungen enthalten, schien mir desto nothwendiger zu seyn, da die Nachlässigkeit darin sehr lästige Folgen hat. Ich rechne dahin vorzüglich, daß nicht allein die Hauptstellen, sondern auch so citirt werden, daß man gleich wisse, worauf das Citat sich bezieht. Die Hauptstellen sind nicht allein citirt, sondern auch wörtlich angeführt. Dieß gewährt den Vortheil, daß man

die Beweisstellen sogleich mit der Geschichte verglei-
chen kann.

Von der Einleitung, welche eine Methodologie der Geschichte der Philosophie enthält, habe ich nichts weiter zu erinnern, als daß sie vielleicht am meisten einer nachsichtsvollen Beurtheilung bedarf. Sie ist in einer zu literarischen Arbeiten sehr ungünstigen Stimmung des Geistes geschrieben und zum Ueberarbeiten war die Zeit zu kurz.

Wenn ich so glücklich bin, durch das Urtheil des gelehrten Publicums aufgemuntert zu werden, so werden die folgenden Bände, sobald als es die Beschaffenheit einer solchen Arbeit erlaubt, erscheinen. Zu dem zweiten ist schon ein beträchtlicher Vorrath von Materialien gesammelt. Alle Erinnerungen sowohl über das Einzelne, als über den Plan des Ganzen werde ich gewissenhaft benutzen, um dieser Bearbeitung der Geschichte der Philosophie denjenigen Grad von Vollkommenheit zu geben, dessen sie nur immer fähig ist.

Jena, im April 1798.

Der Verfasser.

Vorrede des Herausgebers.

Da gegenwärtig von den meisten Beurtheilern in unsern gewöhnlichen Litteraturzeitungen wenig Aufmerksamkeit und Geduld für mühsame Untersuchungen zu erwarten ist, und die Leztern bei Anzeige eines neu bearbeiteten Buchs das bequeme Princip verfolgen, auf die Recension der ersten Ausgabe desselben zu verweisen, selbst wenn die neue Form sich wesentlich von der ältern unterscheidet; so bin ich wohl genöthigt, um nicht falsch beurtheilt zu werden, es selbst auseinanderzusezzen, was mein Zweck und von welcher Art meine Arbeit an den gegenwärtigen Buche gewesen ist. Ich übernahm die Herausgabe desselben auf Bitten des Verlegers hauptsächlich darum, weil das Tennemannische Werk die ausführlichste Darstellung der Geschichte der Philosophie ist, welche sich dem ausgebreiteten Kreise der Studirenden und Gelehrten dieses Fachs empfohlen hat, und mit der ernsten Absicht, dasselbe auch zu dem gründlichsten und umfassendsten unter den ausführlichen Werken dieser Gattung zu erheben. Wie weit ich dieser Absicht nachgekommen, überlasse ich unpartheiischen und gründlichen Beurtheilern. Am mei-

sten bedurfte der Nachhülfe dieser erste Band, welchen der sel. Verfasser, noch ungeübter in solchen Untersuchungen und entblößt von mancherlei Hülfsmitteln der Forschung, gearbeitet hat. Was ich an demselben gethan, besteht daher in Beurtheilung und Berichtigung, Ergänzung der Materialien und fortgesetzter wissenschaftlicher Forschung, welche, da in diesem Werke die Hinsicht auf den innern Zusammenhang in der Ausbildung der Philosophie, dessen Darstellung das Wesentlichste ihrer Geschichte ist, so wenig, wie in den meisten ihm folgenden Compendien und Handbüchern derselben, ungeachtet ihrer äußern Ordnung, festgehalten worden war, zugleich die Andeutungen über diesen Zasammenhang und das Fortschreiten der Philosophie enthalten. Den Text des Buchs habe ich, damit der Ruhm seines Werks dem Verfasser ungeschmälert bleibe, der Sache nach unverändert gelassen, und nur in formeller Hinsicht verbessert, d. h. Unbestimmtheiten und Fehler des Ausdrucks gehoben, offenbare Wiederholungen gestrichen, Uebersetzungen alter Stellen berichtigt und im Einzelnen manches (z. B. in der Einleitung) an einen bequemern Ort gestellt, Verbesserungen und Zusätze aber, welche die Sache berühren, meist durch Klammern im Text und in den Anmerkungen bezeichnet, oder auch den Grund der Veränderungen angegeben.

Die meisten Berichtigungen, so wie die Ergänzung des Thatsächlichen, Beurtheilung der darüber aufgestellten Ansicht und meine eigenen, durch die rastlosen Fortschritte der Wissenschaft seit des verdienten Tennemanns erster Unternehmung bedingten, und auf

dieselben Rücksicht nehmenden Forschungen mußten also unter den Text gelegt werden, so daß dieselben zugleich eine fortlaufende Kritik des Werks enthalten. Um dieß jedoch nicht ins Kleine zu treiben, habe ich den Verfasser in den Stellen, wo die einseitige Beurtheilung des befangenen Kantianers, der Alles bis auf Kant für verfehlt erklärt, sich immer wiederholt, ungestört fortsprechen lassen, und nur da, wo sie sich zum Nachtheil der Gegenstände aufdrängt, dieses angezeigt, und überhaupt das Resultat weiter fortgeschrittener Forschung meist an passenden Abschnitten des Textes in längeren Anmerkungen niedergelegt. Endlich habe ich für Genauigkeit der Citate Sorge getragen und den Text der alten Originalstellen, besonders der Fragmente der ältern griechischen Philosophie, so weit sie als Zeugnisse hieher gehörten, vollständig ausdrucken lassen, um zugleich die Beweise des Gesagten überall an die Hand zu geben und dem Gelehrten das lästige Geschäft des Nachschlagens möglichst zu ersparen. Bei der Anführung der Schriften des Plato habe ich mich der Stephanischen Ausgabe bedient, und daher, wo der Verf. die Zweibrücker Ausgabe citirt hat, meist die Angabe nach der erstern beigefügt. Inconsequenzen, welche hierin, so wie in der Schreibung der griechischen Namen hier und da eingetreten seyn mögen, waren bei einer solchen Bearbeitung schwer zu vermeiden und werden daher von billigen Beurtheilern leicht entschuldigt werden.

Durch jene Anmerkungen und Zusätze ist freilich, ungeachtet der kleinen Lettern, welche der Verleger beim Drucke des Buchs hat anwenden lassen, nicht nur die

Stärke dieses ersten Bandes bedeutend gewachsen; die Anmerkungen selbst haben an einigen Orten den Text verdrängt. Wenn dieß dem Aeußeren des Buches nachtheilig geworden ist, so glaube ich doch in Uebereinstimmung mit den Einsichtigen sagen zu können, daß bei Untersuchungen dieser Art die Rücksicht auf wohlgefällige Form durchaus untergeordnet werden muß, ja zuweilen geopfert werden darf. Vielleicht finde ich jedoch noch einmal Zeit, meine in den Anmerkungen dieses Buches niedergelegten Forschungen, welche die angestrengte Arbeit eines erneuerten Quellenstudiums sind, *in einem* eignen Handbuche aufzustellen und auch diejenigen zu befriedigen, welche nicht gern in klein gedruckten Noten lesen.

Wenn diejenigen, welche sich dieser neuen Ausgabe bei ihren Studien bedienen werden, bemerken sollten, daß an den spätern Abtheilungen von meiner Seite ungleich mehr gethan worden ist, als an den frühern, so werden sie bedenken, daß die griechische Philosophie um so interessanter und verwickelter wird, je mehr sie fortschreitet, und daß damit auch die Vorarbeiten meiner Vorgänger, auf welche Rücksicht zu nehmen war, sich bedeutend vermehrt haben. Mit besonderer Sorgfalt sind daher die Abschnitte, welche von Heraklit, Empedokles, Anaxagoras und den Nachfolgenden handeln, bearbeitet worden; nicht minder die Lehre des Leucipp und Demokrit, obgleich ich bei diesem Abschnitt am wenigsten vorgearbeitet fand. Sehr bedaure ich es, daß zu der Zeit, als der Abschnitt über die Pythagoreer abgedruckt wurde, ich auf Ritters Geschichte der pythagoreischen Philosophie nicht mehr

Rücksicht nehmen konnte. Ich verweise deshalb die Leser, welche von meinen Untersuchungen Kenntniß nehmen, auf die von mir abgefaßte beurtheilende Abhandlung, welche unterdessen in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik (Jahrg. 1828. St. 38—39. und 45—48) abgedruckt erschienen ist, und eine Uebersicht der Lehre der Pythagoreer enthält. Nach Abfassung derselben ist die Abhandlung von Brandis über die Zahlenlehre der Pythagoreer (in dem Rhein. Museum) erschienen, über welche ich mich an einem andern Orte erklären möchte. —

Endlich habe ich die Literatur im Anhange bis auf den Zeitpunct des Abdrucks derselben so vollständig als möglich fortgeführt.

Möge man in den angeführten Bemühungen, welche die fortgesetzte Arbeit zweier Jahre gewesen sind, das Bestreben nach Wahrheit, Zusammenhang und Gründlichkeit nicht verkennen, und möge diese Arbeit selbst die fruchtbringende Grundlage weiterer Forschungen werden.

Leipzig, im September 1828.

Der Herausgeber.

Inhalt.

**

Einleitung

in

die Geschichte der Philosophie.

Allgemeine Einleitung.

Daß auch historische Wissenschaften oder geschichtliche Darstellungen gewisser Begebenheiten einer Propädeutik, oder Zurückführung auf Regeln bedürfen, ist eine Wahrheit, woran man in ältern Zeiten wenig oder gar nicht dachte, die aber in unsern Zeiten immer mehr zur allgemeinen Ueberzeugung geworden ist. Diese Bemerkung gilt von allen Zweigen der Geschichtskunde. Wenn die Thatsachen, welche den Inhalt einer Geschichte ausmachen, vollständig gesammelt sind, so müssen sie doch geordnet werden; sind sie aber noch nicht vorräthig, so muß man sie aufsuchen. Beides kann nicht willkührlich geschehen, sondern nach bestimmten Regeln, wenn das Chaos von Materialien ein Ganzes werden soll, welches nicht blos das Gedächtniß beschäftigen, sondern auch den Verstand befriedigen kann.

Das Bedürfniß einer Propädeutik für die Geschichte der Philosophie insbesondere muß jedem einleuchten, der mit aufmerksamen Blicken diesen Theil der Literatur zu umfassen vermag. Die ältern Schriften dieser Art sind fast alle Compilationen ohne Kritik, Geschmack und Auswahl, und haben nicht einmal das Verdienst der Vollständigkeit. Dieses historische Fach hatte nicht, wie andre, das Glück, daß ein Schriftsteller aufgetreten wäre, welcher mit philosophischem Geiste historische Kunst verbunden und seinen Nachfolgern als

Muster vorgeleuchtet hätte. Es blieb also immer bei Compilationen, die einer dem andern nachschrieb, und der einzige Weg, auf dem man noch Verdienst zu erwerben glaubte, war, den rohen Haufen eben so planlos wie vorher zu vermehren. Mit welchem Fleiße — nur Schade, daß er nicht besser geleitet wurde — seit dem ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung daran gesammelt worden ist, siehet man schon aus dem größern Bruckerschen Werke. Schon ist die Masse fast zu groß, als daß ein Mann den Muth haben sollte, sie durchgängig zu sichten, zu ordnen, und ihr einen vollkommen organischen Gliederbau zu geben; und doch ist der Stoff bei weitem noch nicht vollständig gesammelt; die Quellen sind gebraucht, aber nicht erschöpft. Und wie konnte das anders gehen, da man so wenig nach einem überdachten Plan gearbeitet, so wenig überlegt hatte, was man zu suchen oder aufzunehmen habe, sondern aufs Gerathewohl ergriffen hatte, was sich vorfand? Eben so mangelhaft, wie das Sammeln, war die Bearbeitung der Materialien, ihre Anordnung und Verbindung. In der letzten Hälfte unsers Jahrhunderts hat man sich mit Ehren beeifert, diese Unvollkommenheiten zu entfernen, und diese Bemühungen sind nicht ganz fruchtlos gewesen. In dem Verhältnisse, daß die Erkenntniß des Mangelhaften zugenommen, ward auch das Bedürfniß und das Bestreben sichtbarer, die Bearbeitung der Geschichte der Philosophie gewissen Regeln zu unterwerfen, und sie durch Entfernung des Willkührlichen der Vollkommenheit näher zu bringen. Denn alle ihre Unvollkommenheit rührt von Mangel an Regeln und Planlosigkeit her, und man mag nun das Unvollkommene zur Grundlage eines vollkommenern Gebäudes anwenden, oder das alte seinem Schicksal überlassen, und sogleich einen neuen Bau beginnen, so wird dazu immer ein auf Regeln gegründetes Verfahren nöthig seyn, wenn man nicht wieder in die alten Fehler verfallen will.

Wir finden einzelne Beiträge zu einer solchen Propädeutik hie und da in Schriften neuerer Gelehrten (s. §. 49.); allein so schätzbar sie auch an sich und in Beziehung auf den besondern Zweck sind, für welchen sie eigentlich bestimmt

waren, so berühren sie doch nur einzelne Puncte, und sind noch dazu zerstreut. Es ist daher wohl keine überflüssige Arbeit, mit Benutzung aller guten Vorarbeiten eine eigne Propädeutik dieses Zweigs der Geschichte zu entwerfen, die, wenn sie auch als erster Versuch noch sehr unvollkommen ist, doch wenigstens den Nutzen gewähren kann, daß sie die mannichfaltigen Gegenstände, die in ihr Platz finden müssen, vollständiger und zusammenhängender darstellt, und Andre aufmuntert, etwas Besseres an ihre Stelle zu setzen. Ich werde in diesem Versuche zugleich die Grundsätze aufstellen, nach welchen ich die folgende Geschichte der Philosophie bearbeitet habe.

Eine Propädeutik überhaupt ist der Inbegriff derjenigen Begriffe und Regeln, welche eine Wissenschaft voraussetzt; sie giebt Anleitung zur Bearbeitung, zum Vortrag und zum eignen Studium derselben, sie bestimmt für alles dieses die zweckmäßigste Methode, und schließt dadurch alles willkührliche und ungeordnete Verfahren aus. Unter Propädeutik der Geschichte der Philosophie verstehen wir die zusammenhängende Darstellung der Regeln, welche sich auf die Bearbeitung der Geschichte der Philosophie beziehen. Diese Regeln dürfen aber nicht willkührlich, sie müssen aus dem Begriffe, Umfange, aus Inhalt, Form und Zweck dieser Wissenschaft abgeleitet seyn. Eine solche Propädeutik bestehet also aus zwei Theilen, einer Theorie der Geschichte der Philosophie und einer Methodenlehre derselben. In dem ersten werden wir Begriff, Umfang, Inhalt, Form, Zweck und Nutzen der Geschichte der Philosophie zu bestimmen suchen, und dadurch die Grundsätze für den zweiten Theil entwickeln. Obgleich diese Gegenstände vielfältig untersucht worden sind, indem in neuern Zeiten fast keine Schrift erschienen ist, welche die ganze Geschichte oder einen Theil desselben befaßt, ohne etwas über diese Gegenstände zu sagen, ja auch schon mehrere nicht unberühmte Denker besondere Abhandlungen über den Begriff der Geschichte der Philosophie geschrieben haben, so ist doch die Bestimmung dieser Begriffe noch immer sehr schwankend, und die Theorie unvollständig geblieben. Für den zweiten

Theil, welcher die Anwendung jener Begriffe zu einer Methodik für die Aufsuchung, Bearbeitung und Verbindung der Materialien enthält, ist, außer einigen kleinen Abhandlungen von Fülleborn, wenig geleistet worden. Ein Anhang wird endlich die allgemeine Literatur der Geschichte der Philosophie enthalten.

Allgemeine Einleitung.

Erster Theil.

Theorie der Geschichte der Philosophie.

§. 1.

Begriff.

Wenn wir den Umfang, den Inhalt und den eigenthümlichen Geist, wodurch sich die Geschichte der Philosophie von andern Arten der Geschichte auszeichnet, nach Grundsätzen, welche auf Einstimmung Ansprüche machen dürfen, bestimmen und einen zweckmäßigen Plan für dieselbe entwerfen wollen, so muß vor allen Dingen der Begriff derselben so bestimmt, als möglich, aufgestellt werden.

Geschichte der Philosophie ist ein zusammengesetzter Begriff, dessen Erklärung die Erörterung der beiden Hauptbegriffe Geschichte und Philosophie voraussetzt.

Mehrere, welche sich seit der Epoche der kritischen Philosophie mit der Bestimmung dieses Begriffs beschäftiget haben, begnügten sich mit der Entwickelung des Begriffs der Philosophie, in der Voraussetzung, daß damit auch zugleich der Begriff der Geschichte der Philosophie gegeben sey. Allein diese Untersuchung ist nur der schwierigste Theil dieser Arbeit, keinesweges das Ganze. Allerdings ist es wichtig, das Object der Geschichte bestimmt und vollständig zu erklären; aber man hätte darüber nicht diejenigen Bestimmungen vernachläßigen sollen, welche sich aus jenem Begriff für diese Art von Geschichte ergeben; man hätte nach Erörterung der einzelnen constituirenden

Begriffe zur vollständigen Entwickelung des zusammengesetzten Begriffs übergehen sollen.

Auch ist bei der Bestimmung des Begriffs ein wichtiger Unterschied nicht beachtet worden, daß nehmlich für die Geschichte der Philosophie ein anderer Begriff (der Philosophie) nöthig ist, als für ein strenges wissenschaftliches System der Philosophie; daß der Begriff, der an der Spitze der Geschichte der Philosophie stehen soll, verschieden seyn müsse von demjenigen, der den wissenschaftlichen Bau derselben beschließt. Der letztere, der die Merkmale der Philosophie als Wissenschaft mit größter Präcision aufstellt, und die Philosophie von der Nichtphilosophie, die ächte von der unächten nach scharfen Grenzlinien absondert, beschränkt den Inhalt der Geschichte der Philosophie zu sehr, als daß er zum Leitfaden in derselben dienen könnte. Denn die Geschichte auch einer schon vollendeten Wissenschaft würde dennoch nicht nur die glücklichen Entdeckungen, durch welche sie an Inhalt oder Form gewann, sondern auch die fehlgeschlagenen Versuche und Verirrungen darzustellen haben, und überhaupt gar vieles aufnehmen müssen, was durch den strengen wissenschaftlichen Begriff aus dem Inbegriff der Wissenschaft ausgeschlossen wäre *).

*) Der Verfasser sollte sagen, der Begriff der Philosophie, welcher der Geschichte der Philosophie zum Grunde liegt (nicht blos an die Spitze derselben gestellt werden soll), kann nicht derjenige seyn, welchen ein einzelnes System der Philosophie, wenn auch bei weiter fortgeschrittener Bearbeitung dieser Wissenschaft, aufstellt. Denn das einzelne System bezeichnet einen Standpunct in der Ausbildung der Philosophie, und die Geschichte der Philosophie soll die Entwickelung der Philosophie auf verschiedenen wesentlichen Standpuncten darstellen. Aber keinesweges kann der Begriff der Philosophie, welcher der Geschichte derselben zum Grunde gelegt wird, ein durchaus anderer seyn, als der, welcher von der Wissenschaft selbst aufgestellt wird; — denn der wahre Begriff einer Sache kann im Wesentlichen nur einer seyn. Wenn aber der Begriff der Philosophie, welchen die Geschichte derselben, wie der Verfasser sich ausdrückt, an die Spitze stellt, ein anderer seyn sollte, als der, welcher den wissenschaftlichen Bau derselben beschließt, was gar nicht gleichbedeutend ist mit dem spätergebrauchten Ausdruck: streng wissenschaftlicher Begriff, oder dem früher gebrauchten

Die oben angeführte Methode, den Begriff der Geschichte der Philosophie zu bestimmen, hat Grohmann mit der größten Consequenz befolgt, und eben dadurch am deutlichsten bewiesen, daß sie nicht die zweckmäßigste ist. Indem er von dem Begriffe der Philosophie als Wissenschaft ausgeht, und dadurch sowohl den Begriff der Geschichte der Philosophie, als Inhalt und Form derselben bestimmt, gelangt er zu dem Resultate, daß sie eine systematische Darstellung der nothwendigen vorhandenen Systeme sey, aus welcher alles Zufällige, Veränderliche, selbst die Zeitfolge ausgeschlossen bleibe — Bestimmungen, nach welchen keine Geschichte der Philosophie mehr denkbar ist. Und wohin würde endlich diese Methode führen, wenn sie mit der strengsten Consequenz verfolgt würde? Denn dann würde nicht von nothwendigen Systemen, sondern nur von einem die Rede seyn können *).

„Begriff für ein strenges wissenschaftliches System der Philosophie", so scheint die Voraussetzung zum Grunde zu liegen, als ob die Wahrheit nur am Schlusse einer solchen Geschichte läge, und alle vorhergegangene Systeme nur Irrthümer und bloße Negationen der Wahrheit seyen. Allein der Begriff, welcher einem spätern Systeme der Philosophie eigenthümlich ist — denn von einem Schlusse der Philosophie und ihrer Geschichte kann für uns eigentlich nicht die Rede seyn —, ist nicht darum unangemessen für die Bearbeitung der Geschichte der Philosophie, weil es der vollendete Begriff ist, sondern weil es der Begriff eines beschränkten Systems seyn und bleiben würde. Dagegen kann überhaupt die Voraussetzung des strengwissenschaftlichen Begriffs, oder, wie Tennemann es meint, desjenigen Begriffs, der die Philosophie in ihrer Vollendung als Wissenschaft bestimmt (denn dem strengwissenschaftlichen Begriff kann eigentlich nur der populäre richtig entgegengesetzt werden), die Geschichte dieser Wissenschaft an sich keinesweges beschränken; denn es liegt nicht in der Natur der Geschichte, ein Musterbild unmittelbar aufzustellen und im Einzelnen nachzuweisen, sondern zu zeigen, wie sich die Idee einer Wissenschaft in den einzelnen wissenschaftlichen Bestrebungen der Völker im Verlauf der Zeit entwickelt hat. A. d. H.

*) Der Hauptfehler Grohmanns (in seiner Schrift über den Begriff der Geschichte der Philosophie. Wittenb. 1797. 8.) besteht nicht darin, daß er bei Bestimmung dieses Begriffs von dem Begriffe der Philosophie ausgeht, sondern darin, daß er das Systematische oder die wissenschaftliche Form als das Wesentliche dieses Begriffs betrachtet, und daran den Schluß anknüpft, daß, wenn die Form der Philosophie systematisch sey, die Form der Geschichte der Philosophie darum ebenfalls nothwendig systematisch

Wenn man auf der andern Seite von dem Begriffe der Geschichte ausgehen, und dabei den der Philosophie unerörtert lassen wollte, so würde noch weit mehr Verwirrung entstehen, der Willkühr bei Aufnahme und Ausschließung des geschichtlichen Stoffs vollkommener Raum gegeben werden und jedes planmäßige Verfahren nur zufällig seyn. Jeder Geschichtschreiber scheint sich ohnedieß auf einem Felde zu befinden, wo keine so strengen Gesetze in Ansehung der Behandlung des gegebenen Stoffs ihn binden, als in dem Gebiete einer eigentlichen Wissenschaft. Aber dessen ungeachtet darf sein Gang nicht regellos seyn; er soll nach Grundsätzen und Zwecken verfahren, welche die Prüfung jedes denkenden Kopfs aushalten. Und diese können nur durch einen vollständig, nicht einseitig bestimmten Begriff gegeben werden.

Um alles Einseitige und Willkührliche aus dem Begriff der Geschichte der Philosophie zu entfernen, muß zuerst der Begriff der Geschichte einer Wissenschaft, als der nächsten Gattung, unter welcher die Geschichte der Philosophie stehet, überhaupt bestimmt werden; die Entwickelung jenes Begriffs muß die Merkmale darbieten, welche, durch den Begriff der Philosophie näher bestimmt, den vollständigen Begriff der Geschichte der Philosophie ausmachen. Denn das Eigenthümliche einer Art Geschichte kann nur in dem Gegenstande gegründet seyn, durch welchen sie von andern abgesondert wird. Dieses Eigenthümliche mit den Gattungsmerkmalen verbunden, erschöpft den vollständigen Begriff dieser Art. [illegible] aber den Begriff der Geschichte einer Wissenschaft und sodann den der Geschichte der Philosophie zu bestimmen, müssen wir von dem Begriff der Geschichte ausgehen.

---

seyn müsse. Das Wahre aber, was jene Begriffsbestimmung enthält, betrifft den Ursprung und nothwendigen Zusammenhang der philosophischen Ansichten, welchen aber die Geschichte, als Erzählung der Thatsachen, auf die ihr eigenthümliche Weise darzulegen hat. Anm. des Herausg.

§. 2.

Geschichte überhaupt.

Geschichte im weitern Sinne ist die Erzählung des Geschehenen, oder dessen, was zu irgend einer Zeit wirklich geworden ist. In dieser Bedeutung umfaßt Geschichte jede Begebenheit, ohne Rücksicht auf Wichtigkeit oder Unwichtigkeit, auf Verbindung, Zusammenhang und Ordnung. In dem engern Sinne ist aber Geschichte die Erzählung einer Reihe von Begebenheiten, welche ein Ganzes ausmachen. Damit sie aber ein Ganzes ausmachen, ist es nicht genug, daß sie als Begebenheiten einander begleitend oder nachfolgend eine Zeitreihe erfüllen, sie müssen auch durch Beziehung auf ein Object gleichartig seyn. Diese Beziehung kann von mannichfaltiger Art seyn. Die Begebenheiten beziehen sich nehmlich auf ein Object entweder als Veränderungen, oder als Wirkungen, oder als Ursachen desselben, oder sie haben eine gemeinsame Richtung auf einen Zweck, z. B. die Geschichte eines Landes oder Volkes, die Lebensgeschichte eines Mannes, die Geschichte einer Wissenschaft. Wenn also diese gleichartigen Begebenheiten in ihrer Vollständigkeit zusammengefaßt und dargestellt werden, dann findet Geschichte in der engern Bedeutung statt. Sie hat alsdann einen begrenzten Bezirk, und eine bestimmte Vollständigkeit, sie stellt die Totalität eines innerhalb seiner Grenzen beschriebenen Ganzen vor Augen; und wegen dieser Einheit der Beziehung nennt man die Geschichte auch Wissenschaft.

Die Bedingung aller Begebenheiten ist die Zeit, und die Form aller Geschichte ist daher an die Zeitfolge gebunden. Denn durch die Geschichte will man wissen, nicht was ist, sondern was geschiehet und geschehen ist, und wie es geschehen ist, also in der bestimmten Zeitfolge. Dabei unterscheidet sich die Geschichte in engerer Bedeutung von Annalen und Chroniken dadurch, daß letztere nur die Begebenheiten nach der Zeitfolge bezeichnen, jene sie in der Zeitfolge darstellt;

jene erzählen, was, diese, auch wie es geschehen ist. Di
Geschichte muß daher die Reihe der Begebenheiten nich
nur vollständig, sondern auch nach ihrem wirklichen Zusam
menhange in der Zeit darstellen. Alle Begebenheite
stehen als Ursachen und Folgen im Verhältniß zu einande
und machen nur dadurch eine Zeitreihe aus, daß ihr Ve
hältniß in der Zeit als vorhergehend, nachfolgend oder be
gleitend bestimmt ist. In ihrem Zusammenhange und ihre
wechselseitigen Beziehung auf einander ist eine Art vo
Nothwendigkeit, welche desto sichtbarer in die Augen fällt
je vollständiger die ganze Reihe derselben dargelegt wird.

Dieses bestimmte Verhältniß der Begebenheiten ist di
Grundlage aller Geschichte, die Bedingung der Treue un
Wahrheit, ohne welche Geschichte nicht mehr Geschichte ist
Als Darstellung des Wirklichen muß sie sich an den Zu
sammenhang der Begebenheiten halten, und die bestimmt
Zeitfolge beobachten; in dem Verhältnisse, als sie von diesen
Grundgesetz abweicht, gehet sie in das Gebiet der Dich
tung, des Romans über. Je mehr sie aber in das Detai
eingehet, die Begebenheiten nach ihrer Individualität zeich
net, ihre Beziehungen und Verbindungen, Ursachen un
Folgen lebendig darstellt, auf desto mehr Wahrheit, Wert
und Interesse macht sie Ansprüche.

§. 3.

Geschichte einer Wissenschaft.

Die Geschichte einer Wissenschaft muß nu
zuerst alle wesentlichen und nothwendigen Merkmale de
Geschichte überhaupt an sich tragen. Sie ist mithin eben
falls Darstellung gewisser gleichartigen Begebenhe
ten nach ihrem Zusammenhange und in ihre
Zeitfolge. Die Begebenheiten machen ihren Inhal
die Darstellung nach ihren Zeitverhältnissen und Beziehunge
macht ihre Form aus. Beide müssen durch den Begri
der Wissenschaft näher bestimmt werden.

Wissenschaft ist ein System gleichartige
Erkenntnisse, welche nach Grundsätzen unte

einander verbunden sind. Jede Wissenschaft hat ihre Grenze, durch welche ihr Gebiet von andern abgesondert ist. Innerhalb dieser Grenze bildet die Vernunft ein vollständiges Ganze von Erkenntnissen, welches nach Grundsätzen vollständig geordnet ist, in welchem jede Erkenntniß ihre bestimmte Stelle hat, jede mit der andern verbunden, Glied dieses Ganzen ist. Diese systematische Anordnung, durch welche sich eine Wissenschaft von bloßen Aggregaten unterscheidet, ist der wesentliche Charakter jeder Wissenschaft, sowohl der empirischen, als der auf strengen Principien beruhenden. Die Vernunft ist in dieser Rücksicht die Quelle aller Wissenschaft; denn jede ist ein architektonisch aufgeführtes Gebäude, zu welchem die Vernunft die Idee entwirft, und nur, wenn diese Idee einer Wissenschaft, durch welche die Vernunft gleichsam den architektonischen Riß derselben entwirft, deutlich entwickelt ist, kann es der Vernunft gelingen, nicht allein den Inhalt zu erweitern, sondern auch dem Ganzen einen sichern wissenschaftlichen Gehalt zu geben. Im Gegentheil kann man nie einen Schritt vorwärts thun, ohne zu befürchten, wieder rückwärts gehen zu müssen, und vergebliche Arbeit unternommen zu haben.

Dieses Schicksal haben beinahe alle Wissenschaften, die Mathematik ausgenommen, mehr oder weniger gehabt. Denn gewöhnlich geschiehet das, was das Erste seyn sollte, zuletzt, und meistentheils wird die Vernunft erst durch das öftere Mißlingen gereizt, alle vorhergehenden Bemühungen einer strengern Prüfung zu unterwerfen, bis es ihr gelingt, den richtigen Umriß architektonisch nach Grundsätzen zu entwerfen. Dieses kann aber erst dann geschehen, wenn Materialien einer Wissenschaft zusammengetragen sind. Indessen schwebte doch die Idee der Wissenschaft, wenn auch in dunkler Ferne, den Denkern vor, welche zuerst an einer Wissenschaft arbeiteten, und sie war das einzige, welches sie und ihre Nachfolger auf ihren oft so verwirrten und verschlungenen Wegen leiten mußte.

Jede Geschichte einer Wissenschaft fängt von einem Zeitpuncte an, wo diese noch nicht vorhanden ist, wenn auch die Materialien dazu zerstreuet vorhanden sind, und die Idee derselben in dem menschlichen Geiste schlummert. Es ist auch noch keine Wissenschaft so vollendet, daß die Vernunft nichts mehr an ihr zu verbessern, nichts hinzu zu thun oder wegzunehmen fände, und es läßt sich daher von keiner Wissenschaft, wie von einem Gegenstande der Anschauung, sagen: Hier ist sie. Gleichwohl spricht man von Veränderungen einer Wissenschaft, als wenn sie ein Object wäre, an welchem, ungeachtet mehrerer wechselnder Bestimmungen, doch etwas Beharrliches angetroffen würde. Diese Vorstellungsart läßt sich nur dadurch rechtfertigen, daß man die Wissenschaft selbst auf eine ihr zum Grunde liegende Idee beziehet, welche als nothwendige Aeußerung der Vernunft allein bei allem Veränderlichen fortdauert, und allen noch so verschiedenen wissenschaftlichen Versuchen, so weit sie auch in dem Grade der Vollkommenheit von einander abstehen, eine gemeinschaftliche Beziehung und einen Berührungspunct giebt. Von der andern Seite kann man die Idee der vollendet entwickelten Wissenschaft auch als das Ziel betrachten, welches alle Denker, welche für eine Wissenschaft arbeiteten, bald deutlicher, bald dunkler vor Augen hatten, und dem sie sich in mannichfaltigen Abstufungen der Vollkommenheit zu nähern suchten. Alle Begebenheiten, welche in den Inbegriff einer Geschichte der Wissenschaft gehören, erscheinen nun nicht sowohl als Veränderungen der Wissenschaft, als vielmehr als Bestrebungen und Thätigkeiten der Vernunft für die Wissenschaft. Nach diesen vorläufigen Bemerkungen läßt sich nun der Begriff einer Geschichte der Wissenschaft leichter bestimmen.

Geschichte einer Wissenschaft ist die Darstellung der auf eine Wissenschaft gerichteten Bestrebungen und der dadurch bewirkten allmähligen Bildung derselben. Sie muß zeigen, wie eine Wissenschaft nach und nach das geworden ist,

was sie in einem bestimmten Zeitpuncte war und ist, wie ihr Umfang erweitert, ihr Inhalt vermehrt worden ist, wie man die einzelnen Erkenntnisse mit einander verband, und auf Gründe zurückführte, nach welchen Principien man dabei verfuhr, wie die Idee der Wissenschaft gebildet und entwickelt wurde, und wie die Begrenzung, Verknüpfung und Begründung des ganzen Systems dadurch immer weiter fortschritt.

§. 4.

Inhalt, Form und Aufgabe derselben überhaupt.

Der Inhalt dieser Geschichte ist, wie der jeder andern Geschichte, etwas Geschehenes, und zwar Begebenheiten, die in dem Innern des Menschen vorgehen, und an den Geisteswerken, die ihre Resultate sind, dem forschenden Blicke sichtbar werden; das Denken der Männer, welche ihre Geisteskräfte und Talente einer Wissenschaft widmeten, und ihr bald einen größern Umfang und Reichthum, bald mehr wissenschaftliche Vollkommenheit zu geben suchten, bald die vorhandene in die Wissenschaft aufgenommene Masse von Erkenntnissen oder die Principien genauer prüften und durch alles dieß einen sicheren methodischen und systematischen Gang einleiteten. Der Inhalt einer solchen Geschichte muß mit einem Worte alles umfassen, was sich auf Materie und Form einer Wissenschaft beziehet. Nicht blos völlig entwickelte Systeme verdienen darin eine Stelle, sondern selbst einzelne aufgestellte oder berichtigte Begriffe, Sätze, Grundsätze, Winke, ja auch Meinungen, in so fern sie von großem Einfluß auf das Schicksal einer Wissenschaft waren.

Die Form der Geschichte einer Wissenschaft bestehet in der Art und Weise, wie die Begebenheiten, welche ihren Inhalt ausmachen, dargestellt werden. Das erste Gesetz der Geschichte ist: sie soll nur das wirklich Geschehene darstellen. Da die Facta einer Geschichte der Wissenschaft vornehmlich in den Thätigkeiten der Denkkraft in Beziehung auf dieselbe, mithin in Begriffen, Sätzen

und Grundsätzen und deren Verbindung zu einem Ganzen bestehen, so kommt es vorzüglich darauf an, diese, so bestimmt als möglich, in dem Sinne und nach dem Gesichtspuncte ihrer Urheber zu fassen und darzustellen, ihre Verhältnisse und Verbindungen genau zu bezeichnen, kurz alles so darzustellen, wie es gedacht worden ist. Hierauf beruht die Wahrheit, Bestimmtheit und Deutlichkeit der Geschichte.

Als Geschichte muß sie aber das Wirkliche in seinem Zusammenhange nach der Zeitfolge darstellen (§. 3.), und gerade der Hauptzweck dieser Art von Geschichte, die Darstellung der Entwickelung und Bildung der Wissenschaft, ist nur unter der Bedingung möglich, daß sie chronologisch verfährt. Wenn die Cultur der Wissenschaften eine gewisse Höhe erreicht hat, so kann allerdings auch die Vernunft den möglichen Gang der Wissenschaft vorzeichnen, die Schritte berechnen, welche sie vorwärts oder rückwärts thun konnte; allein dieß ist so wenig Geschichte, als wenn sie über die künftige Fortbildung speculiren, und die Principien und Deductionen, die noch zu versuchen übrig sind, aus Gründen herleiten wollte. Die Beobachtung der Zeitfolge in Darstellung der Begebenheiten ist also das zweite Gesetz der Geschichte, welches durch keine Rücksicht aufgehoben werden kann.

Das dritte Gesetz betrifft die Verbindung der Begebenheiten. Diese müssen nicht bloß nach ihrer Folge, sondern auch nach ihrem Zusammenhange dargestellt werden; es muß durch die Geschichte klar werden, wie eine Begebenheit die andere veranlaßte, bestimmte und bewirkte. Hierin beruht der pragmatische Geist der Geschichte. Da hier aber die Entwickelung einer Wissenschaft das Object der Geschichte ist, welche nur durch die Thätigkeit des menschlichen Geistes zu Stande kommen kann, und da dieser durch äußere Begebenheiten bald gehemmt, bald unterstützt, durch das, was von andern Denkern bisher geleistet worden, bald irre geleitet, bald weiter geführt wurde: so giebt es hier einen dreifachen Zusammenhang.

Die Begebenheiten stehen nehmlich erstens **untereinander im Zusammenhange**. Die eine ist bald Grund, bald Folge der andern. Wie fruchtbar an Folgen war nicht oft ein Grundsatz, ein Begriff, eine neue Ansicht? Und welchen Einfluß hatten nicht oft die Begriffe, Urtheile und Methoden älterer Zeiten auf die folgende Bearbeitung einer Wissenschaft? Nicht selten beschäftigte ein Irrthum, der sich eingeschlichen hatte, die Denker mehrerer Jahrhunderte, bis er entdeckt und geprüft wurde; aber eben so oft fanden auch die Forscher in dem, was in ältern Zeiten vorgearbeitet worden war, Stoff und Anlaß zu neuen Untersuchungen, wodurch sie die Wissenschaften erweiterten. Die Begebenheiten bilden in dieser Rücksicht eine ununterbrochene Kette, und je vollkommener die Verbindung der einzelnen Glieder vor Augen gelegt wird, desto vollkommener ist die Darstellung der Geschichte. Zwar ist diese Verbindung nicht immer klar, oft nur dunkel und verborgen, und nicht selten scheint man auf Lücken zu stoßen, welche keinen Uebergang von dem Vorhergehenden zu dem Folgenden gestatten; aber immer bleibt es doch ein Hauptpunct für den Geschichtsforscher, jenem Zusammenhange nachzuspüren, und nicht selten findet er durch unermüdete Aufmerksamkeit auf diesen Gesichtspunct seine Mühe mit unerwarteten Resultaten belohnt *).

Die Begebenheiten stehen **zweitens** im Zusammenhange **mit dem menschlichen Geiste**. Jede Wissenschaft ist ein Product der Denkkraft. Die letzten Gründe und Bedingungen alles dessen, was je von Denkern in wissenschaftlicher Rücksicht geleistet worden, sind nur in dem Denkvermögen aufzusuchen. Die Vernunft mag durch sich selbst oder von außen zur Thätigkeit gereizt werden, so handelt sie doch immer nach ihren eignen Gesetzen, und gibt dem

*) Nur hüte man sich dabei vor dem **gesuchten** und gekünstelten Zusammenhange. In den neuesten Zeiten hat man darin gar oft gefehlt, und mancher philosophischen Ansicht lieber einen historischen Zusammenhang aufgedrungen, als sie aus sich selbst zu erklären gesucht.
A. d. H.

Denken die Richtung; doch allezeit dem Grad der Cultur gemäß, welchen sie bereits errungen hat. Das Gedachte steht daher mit ihr in Wechselwirkung, es ist Product der Vernunft, und wirkt wieder auf sie zurück, die Denkkraft hat sich an ihm gebildet, und sie wird zu neuen Thätigkeiten bestimmt. Die Aufsuchung und Darstellung dieses Zusammenhangs ist ein Hauptерforderniß einer Geschichte der Wissenschaft, welche in dieser Rücksicht immer auch eine partielle Geschichte des menschlichen Geistes und seiner Cultur ist. Sie kann die Fortschritte und die Ausbildung einer Wissenschaft nicht befriedigend darstellen, noch weniger vollständige Rechenschaft von den Begebenheiten und ihren Ursachen geben, wenn sie nicht dieses alles in Beziehung auf den menschlichen Geist, und auf sein durch innere Gesetze und äußere Umstände modificirtes Wirken betrachtet.

Da die Cultur des menschlichen Geistes von solcher Wichtigkeit und durch die Objecte der Thätigkeit, durch Zustände, Verhältnisse und Beschäftigungen des häuslichen sowohl, als des bürgerlichen Lebens bestimmt wird, so kommen die Facta einer Geschichte der Wissenschaft endlich drittens auch in Beziehung mit allen diesen äußern Gegenständen, und die Geschichte muß auch auf diesen Zusammenhang der Begebenheiten achten. Wir rechnen hierher 1) Schicksale, Talente, Cultur und Charakter der Denker, welche sich mit einer Wissenschaft beschäftiget haben; 2) den politischen, moralischen, religiösen und literarischen Zustand der Nationen, unter denen sie lebten; 3) den Einfluß der Zeitbegebenheiten; 4) den Einfluß anderer Wissenschaften, ihrer Cultur und Bearbeitung.

Die eigentliche Aufgabe einer solchen Geschichte ist aber, die Bildung der Wissenschaft darzustellen. (Vgl. §. 4.) Die drei zuerst aufgestellten Gesetze erfüllen diese Forderung noch nicht, ob sie gleich als nothwendige Bedingungen den Weg dazu bahnen. Die Darstellung des Geschehenen in seinem Zusammenhange ist die Basis, an welcher die Fortschritte in der Bildung der Wissenschaft deutlich gezeichnet werden können. Zu diesem Behufe ist es noth-

wendig, die Beziehung, auf welche das Ganze abzweckt, herauszuheben, und dadurch dem Mannichfaltigen Einheit zu geben. Diese Einheit ist die beständige Rücksicht auf die Idee der Wissenschaft. Wenn diese nicht immer im lebhaften Bewußtseyn erhalten wird, jedes einzelne Factum nicht auf dieses Ziel aller Bestrebungen hinweist, so verliert sich der Geist in dem Detail des Einzelnen, eine Begebenheit verdrängt die andere, und das Ganze schwindet, wie Gemälde einer Zauberlaterne, vor den Augen vorüber. Es ist nicht genug, daß der Geschichtschreiber zuweilen darauf zurückführe, indem er den Zustand und Gewinn der Wissenschaft angibt; die ganze Geschichte muß vielmehr so abgefaßt seyn, daß die Fortbildung der Wissenschaft als das letzte Resultat sich allenthalben von selbst einpräge. Zweckmäßigkeit der Geschichte.

Nach diesem Gesichtspunct muß die Anlage des Ganzen, die Anordnung der Haupttheile, die Bestimmung der Epochen und Ruhepuncte und die Behandlung des mannichfaltigen Inhalts der Geschichte eingerichtet seyn. Hiernach muß auch beurtheilet werden, wie viel von den, außerhalb der Grenzen der Geschichte liegenden, aber doch auf sie Bezug habenden Thatsachen in das Ganze aufzunehmen, und wie es damit zu verbinden sey, ohne die Aufmerksamkeit zu zerstreuen, und den Haupteindruck zu schwächen.

Diese Gesetze sind auf die Geschichte jeder Wissenschaft, sie mag empirisch oder rein seyn, anwendbar. Indessen macht der Unterschied der Wissenschaften auch eine verschiedene Behandlungsart in der Geschichte nothwendig, welche durch das Eigenthümliche des Inhalts und der Form bestimmt werden muß. Um den Begriff der Geschichte der Philosophie zu bestimmen, haben wir daher zunächst einen Begriff der Philosophie aufzustellen, wie er zu unserm Zwecke paßt.

§. 6.

Begriff der Philosophie.

Das Bedürfniß und die Anlage zum Philosophiren ist dem Menschen in seiner Vernunft gegeben. Die

Vernunft äußert sich schon auf niedriger Stufe als das Vermögen, das Mannichfaltige der Vorstellungen zur Einheit zu verbinden, nach Gründen und Zwecken zu forschen und zu handeln. Jeder nicht ganz rohe Mensch strebt vermöge seiner Vernunft seine Vorstellungen in ein Ganzes zu vereinigen, und seine Bestrebungen unter einen Zweck zu ordnen. Er sucht also für die Summe seiner Kenntnisse, seiner subjectiven Zwecke, höhere Gründe und Zwecke. Der Denker in der eigentlichen Bedeutung des Worts geht aus diesem beschränkten Kreise eines subjectiven Denkens, Wollens, Begehrens heraus, umfaßt die ganze Sphäre der menschlichen Erkenntnisse und Bestrebungen, und forscht nach den letzten Gründen und Gesetzen derselben. Dieses besonnene Denken zum Behuf einer Wissenschaft heißt Philosophiren; es ist die Aeußerung einer höhern Cultur der Vernunft, die man die wissenschaftliche nennt.

Alle Gegenstände des Philosophirens aber betreffen entweder das, was ist, oder das, was seyn soll. Der Inbegriff der ersteren ist die Natur. Das Sollen drückt eine absolute Forderung an den Willen vernünftiger Wesen aus, welche sich auf Freiheit gründet. Natur und Freiheit sind es also, deren letzte Gründe und Gesetze den Gegenstand der Philosophie ausmachen. Die Wissenschaft der letzten Gründe und Gesetze der Natur und Freiheit und ihres Verhältnisses zu einander ist die Idee, welche von der Vernunft unzertrennlich ist, und daher jedem Denker vorschweben muß. Diese Idee umfaßt die menschliche Erkenntniß in ihrem größten Umfange und nach ihrer Vollkommenheit; sie begründet und begrenzt den ganzen Kreis menschlicher Erkenntnisse, und enthält die Principien aller Wissenschaften, deren Stelle und Verhältniß in dem Systeme des Ganzen bestimmt ist.

Wir bedürfen hier keines streng wissenschaftlichen Begriffs der Philosophie *). Es ist genug, wenn er uns den

*) Vergleiche, was wir oben zu §. 1. bemerkt haben. Uebrigens hält sich der hier von Tennemann aufgestellte Begriff der Philo-

Anfangs- und Endpunct des Strebens der philosophirenden Vernunft angibt, das Feld, auf welchem sie thätig ist, und das Ziel, welches erreicht werden soll, bestimmt. Dieses leistet der obige Begriff. Durch das Object ist der Inhalt, und durch das Merkmal „Wissenschaft" die Form der Philosophie so angegeben, daß zwar das Gebiet der Philosophie von andern unterschieden, aber doch noch hinlänglich Raum zu schärferen Bestimmungen gelassen ist, die nur das Werk vieler tiefsinniger Untersuchungen sind, mit denen die philosophirende Vernunft nicht anfangen konnte. Würden diese Bestimmungen in die Definition des Begriffs der Geschichte der Philosophie aufgenommen werden, so würde dieselbe alles abschneiden, was nicht die strengste Kritik aushält, und nur das, was in den Arbeiten der Denker vieler Jahrhunderte sich als ächtes Gold bewährt hat, also nicht die Vorarbeiten, sondern nur Resultate in sich fassen. Dadurch wäre aber der größte Theil ihres Stoffs von dieser Geschichte ausgeschlossen, oder vielmehr sie selbst vernichtet. Natur und Freiheit bezeichnen das ganze Feld des theoretischen und practischen Wissens, ohne dasselbe näher zu beschränken, oder die einzelnen Theile nach systematischem Gliederbau zu bestimmen; denn dieses ist selbst erst Gegenstand des Philosophirens. Wissenschaft drückt die Forderung und Bestrebung der Vernunft aus, allen diesen Erkenntnissen systematische Einheit zu geben; die Bedingungen, unter denen dies allein möglich ist, durften aber nicht mit angegeben werden, weil dieses selbst ein Problem der Philosophie ist. Nur das Eigenthümliche der Vernunft, das Streben nach dem Absoluten, welches nichts weiter voraussetzt, konnte in dem Begriffe nicht übergangen werden; daher sagten wir: die Wissenschaft von den letzten Gründen und Gesetzen.

---

sophie von den Spuren einer eigenthümlichen Ansicht in derselben ziemlich frei, was aber den Verfasser vor Einmischung derselben in der wirklichen Abhandlung der Geschichte der Philosophie nicht verwahrt hat. A. d. H.

§. 6.

Geschichte der Philosophie.

Alles Philosophiren ist ein Streben der Vernunft, diese Idee der Wissenschaft wirklich zu machen, und jede Philosophie, welche daraus hervorgeht, steht mit jener Idee in Verhältniß, und kann nur in Rücksicht auf dieselbe beurtheilet werden. Den ersten Denkern schwebte diese Idee bald dunkler, bald deutlicher, bald näher, bald entfernter vor; sie richteten ihr Denken bald unmittelbarer, bald mittelbarer darauf. Die verschiedenen philosophischen Systeme, welche auf diesem Wege später entstanden, sind bald vollkommener, bald unvollkommener, in dem Verhältniß, als das Problem der Vernunft deutlich und bestimmt gefaßt wurde, und die Denkkraft der einzelnen Philosophen mehr oder weniger intensive und extensive Vollkommenheit und wissenschaftliche Cultur erreicht hatte. Da also die Philosophie als Wissenschaft nicht auf einmal, sondern nach und nach entstanden, und das Product mehrerer Denker ist, welche successive ihr Denken darauf richteten, so läßt sich eine Geschichte denken, welche diese fortschreitende Cultur der Vernunft und die allmählige Bildung der Philosophie überhaupt darstellt.

Geschichte der Philosophie ist somit (erzählende) Darstellung der successiven Ausbildung der Philosophie, oder (erzählende) Darstellung der Bestrebungen der Vernunft, die Idee der Wissenschaft von den letzten Gründen und Gesetzen der Natur und Freiheit zu verwirklichen. Das Philosophiren ist älter, als alle Philosophieen; und es steht zur Philosophie in demselben Verhältniß, wie das Streben zu seinem Ziele. Es ist daher unpassend zu sagen: die Geschichte der Philosophie ist die Darstellung der Veränderungen der Philosophie. Man verkehrt dadurch das richtige Verhältniß, und spricht von Veränderungen eines Dinges, als sey es schon vorhanden, da es doch erst ward, und noch im Werden

begriffen ist *). Dieses Werden und Fortschreiten zum Ziele, das Bilden und Entwickeln ist aber gerade der wichtigste Gegenstand der Geschichte, weshalb es auch vorzüglich in jenem Begriffe ausgedrückt werden mußte. Hiermit ist auch der Zweck der Geschichte der Philosophie bestimmt. Es ist dieß nehmlich die gründliche Erkenntniß des allmähligen Werdens, und der fortschreitenden wissenschaftlichen Bildung der Philosophie.

§. 7.

Stoff derselben insbesondere.

Nach obigem Begriffe ist Stoff der Geschichte der Philosophie alles dasjenige, was sich auf die Thätigkeit der Vernunft, die Idee der Philosophie zu verwirklichen, bezieht. Dieses kann aber von zweierlei Art seyn, insofern es sich unmittelbar, oder mittelbar darauf bezieht. Der unmittelbare Stoff ist das Denken selbst, welches aus jenem Streben der Vernunft entspringt und auf die Verwirklichung der Idee abzweckt, oder mit einem Worte das Philosophiren und die Producte desselben, d. i. die philosophischen Ansichten, Methoden und Systeme. Da aber dieses nur insofern für die Geschichte gehört, als es historisch beurkundet werden kann, und Denker es in die Sphäre des historischen Wissens gebracht haben, oder mit andern Worten, insofern die Vernunft sich durch Philosophen geäußert hat, in denen sie durch Individualität und andere äußere Verhältnisse modificirt ist; so gehören auch mittelbar zum Stoff der Geschichte der Philosophie Thatsachen, welche sich auf die Philosophen und ihre Verhältnisse beziehen.

---

*) Richtig verstanden kann gegen die Ansicht, die Geschichte der Philosophie stelle die Veränderungen, oder Gestalten der Philosophie dar, nichts eingewendet werden, da hiermit die Idee als das Unveränderliche (vergl. §. 4.) und ein durch die Natur der denkenden Vernunft selbst bestimmtes Gebiet der Philosophie angenommen wird, in welchem verschiedene Standpuncte möglich sind.
A. d. H.

So nothwendig eine genaue vorläufige Bestimmung dessen ist, was in die Geschichte der Philosophie gehört, so ist doch diese Untersuchung noch keinesweges beendigt. Denn der Inhalt der Geschichte ist bisher weder vollständig, noch mit Vermeidung aller einseitigen Willkührlichkeit, wie es der Zweck einer Geschichte der Wissenschaft fordert, bestimmt worden. So hatte auf der einen Seite einer unserer gelehrtesten Geschichtsforscher unstreitig Recht, wenn er das Wachsthum der Wissenschaft für das vornehmste Augenmerk des Geschichtsforschers angab; aber einseitig ist es, wenn er hinzusetzt: „er hat demnach bei Jedem sorgsamst auf das zu merken, was er Neues und Eignes gesagt hat, und inwiefern durch ihn neue Begriffe in die Wissenschaft sind aufgenommen, alte verdeutlicht und besser bestimmt, neue Beweise und Sätze sind erfunden, oder alte verbessert und berichtiget worden *)." Denn er hat hierbei nur die Materie, nicht die Form der Wissenschaft vor Augen; er unterscheidet nicht die propädeutischen, und die eigentlichen wissenschaftlichen Untersuchungen. In einer andern Schrift über diesen Gegenstand wird der Stoff der Geschichte der Philosophie auf die nothwendigen Systeme der Philosophie beschränkt, und zwar aus dem Grunde, weil das a priori in dem Vorstellungsvermögen Bestimmte allein Stoff der Philosophie, und die einzige denkbare Form desselben die systematische sey **). Die verschiedenen philosophischen Systeme sind freilich das Auffallendste und das am meisten Aufmerksamkeit Erregende in der Geschichte der Philosophie, aber deswegen nicht der einzige Inhalt derselben. Wenn sie vollständig seyn, und ihrem Zwecke, die Ausbildung der Wissenschaft darzustellen, entsprechen soll, so muß sie Alles, was darauf Beziehung hat, nicht bloß Systeme, in ihren

*) Tiedemann Geist der speculativen Philosophie I. Band. Vorrede S. VIII.

**) Grohmann über den Begriff der Geschichte der Philosophie. S. 32.

weis aufnehmen. Einzelne Begriffe und Sätze enthalten oft den Keim zu wichtigen Untersuchungen und großen Aufschlüssen, und bieten dem forschenden Geiste ganz neue Ansichten dar. Sollte alles dieses, weil es kein System ist, deswegen keine Stelle in der Geschichte der Philosophie verdienen? Müssen nicht auch die Veranlassungen und Vorbereitungen der Systeme, müssen nicht auch alle propädeutischen Untersuchungen, welche die Absicht hatten, die Philosophie auf den Weg der Wissenschaft zu leiten, sorgfältig aufgesucht und geschildert werden? — Einige verdienstvolle Schriftsteller haben behauptet, daß in einer Geschichte der Philosophie nichts Unphilosophisches, das nicht auf Gründen beruhete, oder auf Gründe zurückgeführt werden könnte, also keine bloße Meinung vorkommen dürfe *). So gegründet diese Forderung auch bei dem ersten Anblicke scheint, und auch für einen großen Theil der Geschichte ist, so ist sie doch nicht so bestimmt, daß sie auch nur zum negativen Maaßstabe bei der Bestimmung des Inhalts dienen könnte. Es ist nicht zu läugnen, daß etwas, das nicht nur keinen philosophischen Sinn, sondern sogar Unsinn enthält, nicht als Philosophem in der Geschichte der Philosophie aufgeführt werden darf. Daraus folgt aber gar nicht, daß auch alle Meinungen oder Behauptungen, die auf subjectiven und objectiv unzureichenden Gründen beruhen, aus ihrem Inhalte ausgeschlossen werden müßten. Denn wie vieles ist nicht von der Art in den meisten Systemen der größten Philosophen, das für ihre Ansicht begründet, für andere aber grundlos ist, oder wie oft ist nicht eine Hypothese der Grund eines philosophischen Systems, und wie ist nicht alles dieses in das Ganze so verwebt, daß es kaum getrennt werden kann? Wenn man den Unterschied zwischen Philosophie und ihrer Geschichte, zwischen dem Inhalte dieser und jener, gehörig bestimmt, so wird es nicht befremden, daß man in der Geschichte der Philosophie Mehreres finden

*) Reinhold in Fülleborns Beiträgen zur Geschichte der Philosophie 1. St. S. 29.

muß, was in die Philosophie als Wissenschaft nicht gehört *). Denn sie darf auch diejenigen Gegenstände nicht vergessen, an denen sich der philosophische Geist geübt und gebildet hat, ohne daß durch sie der Inhalt der Wissenschaft bereichert wurde.

Der oben aufgestellte Begriff wird uns in den Stand setzen, beide Arten des Stoffs vollständiger angeben zu können.

§. 8.

Unmittelbarer Stoff.

Alles Philosophiren hat entweder die Propädeutik oder die Wissenschaft selbst zum Gegenstande. I. Die Propädeutik beschäftigt sich mit Begriff, Umfang, systematischer Begründung, Eintheilung und Anordnung aller Theile der Philosophie und ihrer Methode. Diese Untersuchungen, welche entweder als eigne Forschungen, oder in Systemen, deren Resultate sie sind, verflochten vorkommen, sind in der Geschichte der Philosophie oft mit Unrecht übersehen worden.

II. Das Philosophiren, welches die Wissenschaft selbst zum Gegenstande hat, kann nach Verschiedenheit des Verfahrens, des Zwecks und des Gegenstandes von verschiedener Art seyn. Es ist entweder dogmatisch, oder polemisch, oder skeptisch, oder kritisch; der Zweck ist entweder Erweiterung, oder bessere Cultur des schon angebauten Feldes; der Gegen-

*) Der Verfasser will wohl sagen: „was die strenge Prüfung nicht aushält". Denn wenn die Geschichte der Philosophie die fortschreitende Verwirklichung der Idee der Philosophie als Wissenschaft darstellt, so müssen einzelne Behauptungen, mythische Vorstellungen, Aussprüche des gesunden Menschenverstandes, insofern dieselben nicht als Resultate des Nachdenkens, durch welche die philosophische Wissenschaft gebildet wird, erscheinen, als unmittelbare Gegenstände der geschichtlichen Darstellung ausgeschlossen bleiben, sie können daher nur mittelbar oder Einleitungsweise in Betracht kommen, insofern sie als Spuren einer vorausgegangenen philosophischen Forschung erscheinen oder auf philosophische Untersuchungen und Systeme Einfluß geäußert haben. Hiermit ist der Stoff der Philosophie und ihrer Geschichte genauer bestimmt. A. d. H.

sind entweder schon philosophisch behandelte oder neue Objecte.

Nach diesen Gesichtspuncten begreift der Inhalt der Geschichte der Philosophie folgende Gegenstände:

I. 1) Entwickelung des Begriffs der Philosophie.
 2) Bestimmung des Gebiets und Umfangs derselben.
 3) Systematische Eintheilung und Anordnung ihrer Theile.
 4) Untersuchungen über die Methode.
 5) Untersuchungen über die Möglichkeit und die Bedingungen der Philosophie als Wissenschaft.
 6) Untersuchungen über das Princip der Philosophie.

II. 1) Philosophische Systeme, als Versuche, das Mannichfaltige philosophischer Erkenntnisse durch Principien systematisch zu verbinden, oder die Idee der Philosophie zu realisiren, Versuche, welche in Rücksicht auf Umfang und Form sehr mannichfaltig seyn können, je nachdem der Kreis des Philosophirens enger oder weiter, die Cultur der Vernunft und der wissenschaftliche Geist einen höhern oder niedern Grad erreicht hat, und die Vernunft von dem Bedingten zu den Bedingungen, oder von diesen zu dem Bedingten fortgehet.
 2) Die Trennung, Bearbeitung einzelner systematisch abgesonderter Theile der Philosophie, oder ihre Verbindung unter einander.
 3) Theorien und Untersuchungen über einzelne Gegenstände, Bereicherung durch einzelne philosophische Begriffe und Sätze.
 4) Durch das schon Vorhandene veranlaßte Untersuchungen, als Berichtigung und Verbesserung des Formellen und Materiellen; Streitigkeiten; skeptische Discussionen.
 5) Winke, Probleme, aufgehellte Schwierigkeiten, überhaupt auch, was Stoff und Reiz dem künftigen Forschungsgeiste gab.

Eine besondere Auszeichnung verdienen bei allen diesen Stücken die Principien und die Methode, welche dabei den

folgt wurden, die Gesichtspuncte und Ansichten, welche den philosophischen Geist leiteten, und überhaupt die formelle Beschaffenheit der Philosopheme.

§. 9.

Mittelbarer Stoff.

Der mittelbare oder äußere Stoff der Geschichte der Philosophie begreift diejenigen Thatsachen, welche sich auf die Philosophen, ihre Verhältnisse und Schriften beziehen. (§. 7.) Denn auf ihr Philosophiren hatte die Bildung ihres Geistes und Charakters den nächsten Einfluß. Diese aber ist zugleich bedingt durch äußere Umstände, Lagen und Verhältnisse. Der Zustand der Nation, in welcher sie lebten, gewisse Zeitverhältnisse und Begebenheiten gaben gewöhnlich dem Geiste eine besondere Richtung, Stoff und Veranlassung zum Denken, beförderten oder hemmten den Forschungsgeist. Die Cultur der einen Wissenschaft steht mit allen übrigen in näherer oder entfernterer Verbindung. Selbst die Sprache, in welcher ein Philosoph denkt und schreibt, ist hier nicht gleichgültig. Darum gehören für die Geschichte der Philosophie auch folgende Materialien:

1) Das Leben und die Schicksale der Philosophen, die Eigenthümlichkeit und Cultur ihres Geistes, ihr Character, ihre Geisteswerke, ihr Verhältniß zu einander.
2) Die Sprache, die zum Organ ihres Denkens diente; ihre Tauglichkeit zur philosophischen Sprache; ihre fortschreitende Cultur.
3) Der Charakter und Culturzustand der Völker oder bestimmter Zeiten (Religion, Sitten, Verfassung, Kunst, Industrie) und insbesondere
4) die Beschaffenheit der wissenschaftlichen Cultur; — welche Wissenschaften und mit welchem Geiste sie bearbeitet wurden.

Aber wird nicht der Stoff dieser Geschichte zu einer allzu großen Masse anwachsen, welcher keine Form mehr angepaßt werden kann? Wird nicht der Geschichtsforscher zerstreut werden, wenn er alle diese Gegenstände umfassen soll? Und wie wird der Leser einer so weitschichtigen Bearbeitung der Ge-

schichte der Philosophie sich orientiren können? — Allein wir bestimmen hier die Materialien der Geschichte, unbekümmert, zu welchem Umfang sie dadurch ausgedehnt werde, oder werden könne, blos ihrem Zwecke gemäß, die allmählige Bildung der Philosophie als Wissenschaft zu zeigen. Das Uebrige betrifft die Sammlung, Auswahl und Anordnung der Materialien, wovon später die Rede seyn wird.

§. 10.

Form der Geschichte der Philosophie überhaupt.

Alles kommt also darauf an, wie diese Materialien zusammengestellt, und zu einem Ganzen vereiniget werden, welches dem Zweck der Geschichte der Philosophie entspricht. Der Zweck ist schon durch den Begriff dieser Geschichte (§. 6.) ausgedrückt, und durch ihn wird die Form bestimmt. Wenn die Geschichte der Philosophie, die auf Verwirklichung der Philosophie, als Wissenschaft, gerichtete Thätigkeit der Vernunft, oder ihre allmählige Bildung darstellen soll, so müssen die Handlungen der Vernunft, wie sie erfolgt sind, nach ihrem wahren Sinn und Geiste, chronologisch, im Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen und in Beziehung auf das letzte Ziel alles Strebens der Vernunft dargestellt werden.

Diese vier Eigenschaften, die Wahrheit und Bestimmtheit, die chronologische Ordnung, der pragmatische Geist, und die Zweckmäßigkeit machen zusammen genommen die Form dieser Geschichte aus. Keine dieser Eigenschaften ist entbehrlich, jede setzt die andere voraus, und nur durch ihre Vereinigung kann der vollständige Zweck der Geschichte erreicht werden. Ohne die erste, zweite und dritte ist keine Geschichte (vergl. §. 4.), ohne die vierte keine Geschichte der Philosophie möglich. Die Bildung der Wissenschaft läßt sich nicht darstellen, wenn die Handlungen der Vernunft nicht im Zusammenhange und nach der Zeitfolge mit Bestimmtheit und Treue erkannt werden.

§. 11.

Wahrheit und Bestimmtheit insbesondere.

Die Geschichte der Philosophie muß wahre Facta aufstellen. Diese müssen also historisch begründet seyn, ihre Wirklichkeit muß aus Quellen und Denkmälern beglaubigt werden können. Historische Wahrscheinlichkeiten können zwar nicht ganz ausgeschlossen werden, wenn die Quellen nicht ganz vollständig oder nicht zuverlässig genug sind, wenn sich Lücken finden, die durch nichts Gewisses ausgefüllt werden können, wenn Begebenheiten vorkommen, deren Gründe zu entdecken nur einer glücklichen Combination überlassen bleibt: aber dann müssen sie sich doch auf gewisse historische Facta gründen, und an dieselben anschließen.

Es ist aber nicht genug, daß Philosopheme, welche den Hauptgegenstand dieser Geschichte ausmachen, historisch wahr und aus Quellen beglaubiget sind; sie müssen auch in dem bestimmten Sinne und Geiste ihrer Urheber dargestellt werden. Wir nennen dieß im Gegensatz der historischen, die logische Wahrheit und Bestimmtheit der Geschichte. Die Geschichte muß uns nach diesem Gesetze in den Gesichtspunct eines Denkers versetzen, seine Ansicht der Dinge und sein Ziel, wornach er strebt, mit aller Individualität zeichnen, seine Behauptungen in diesem Geiste und nach ihren Beziehungen darstellen, seine Begriffe auf ihre Merkmale zurückführen, die Sätze in ihrem, dem Denker eigenthümlichen Zusammenhange aufstellen *).

§. 12.

Chronologische Darstellung.

Die Begebenheiten müssen chronologisch, d. h. nach ihrer Aufeinanderfolge oder Gleichzeitigkeit dargestellt werden. Dieß erfordert schon der Charakter einer Geschichte.

---

*) Hierin liegt eine eigenthümliche Schwierigkeit der Geschichte der Philosophie, indem es nothwendig ist, die Geisteshandlungen eines Denkers selbst zu vollziehen, um ihn zu verstehen und seine Ansicht getreu darzustellen. A. d. H.

Diese Forderung ist aber hier theils höhern Gesichtspuncten untergeordnet, theils kann sie nicht in solcher Strenge, als bei andern Geschichten, erfüllt werden. Die Begebenheiten müssen nehmlich zwar, wie sie in der Zeit erfolgen, erzählt werden, jedoch so, daß die zusammenhängenden Reihen nicht durch Einschiebung anderer unterbrochen werden. Wenn z. B. die Geschichte von einem Philosophen erzählt, dessen Denken auf ein bestimmtes Ziel gerichtet war, so muß diese ganze Reihe seiner Thätigkeiten im Zusammenhange dargestellt werden, wenn auch zu derselben Zeit mehrere Denker ein ganz verschiedenes Ziel verfolgten. Ohne diese Einschränkung würde die Geschichte der Philosophie zu einer bloßen Chronik, oder da diese nicht einmal möglich ist, zu einem bloßen Verzeichnisse von Gedanken und Begebenheiten werden.

Die Begebenheiten, welche die Geschichte der Philosophie erzählt, haben nehmlich das Eigenthümliche, daß sich ihr Zeitverhältniß zu andern gleichzeitigen Begebenheiten nicht genau bestimmen läßt. Es giebt keine Tagbücher, in welche die Denker ihre Gedanken in der Ordnung, wie sie sich entwickelten, eingetragen hätten, so daß man ihre Zeitstelle in Beziehung auf andere nach festen Puncten bestimmen könnte. Ihr Denken macht eine eigne Reihe innerer Handlungen und Wirkungen aus, die zwar mit andern Reihen in Wechselwirkung stehen kann, aber für sich doch als ein Ganzes besteht, und als solches dargestellt werden muß.

Die Geschichte der Philosophie zerfällt daher in mehrere Abschnitte, welche ein partielles Ganzes für sich bilden, und zusammen die ganze Sphäre dieser Geschichte ausmachen. Nur die Verbindung dieser Abschnitte zu einem Ganzen verstattet die synchronistische Ordnung, nicht aber die einzelnen Abschnitte selbst. Die festen Puncte, an welchen diese Ordnung fortläuft, sind das Leben und die Zeitfolge der Schriften der Philosophen. So wie ein Philosoph auf dem Schauplatz der Geschichte auftritt, beginnt auch eine neue Reihe von Philosophemen, die entweder ganz originell, oder zum Theil das Resultat des vorhergehenden Philosophirens ist. Dieser Realzusammenhang der Philosopheme kann

nur an dem Faden der Zeitfolge bestimmt dargestellt werden, zu welchen das Leben und die Zeitfolge der Schriften der Philosophen die Data geben muß.

§. 13.

Zusammenhang.

Die Geschichte der Philosophie muß die Facta im Zusammenhange darstellen. Dieses muß nach drei verschiedenen Rücksichten geschehen.

1) Insofern sie selbst unter einander im Zusammenhange des Grundes und der Folge stehen. Ein Philosophem kann den Stoff zu einem andern enthalten, die Materie oder die Form eines neuen Gedankens bestimmen, oder auf eben diese Art durch ein anderes bestimmt seyn. Es ist also unter einer Reihe von Philosophemen eine Verkettung denkbar, welche von einem zum andern führt. Diese Verbindung ist bald offenbarer bald verborgener, bald näher bald entfernter, bald vollständiger bald unvollständiger.

2) In Rücksicht auf den menschlichen Geist und insbesondere die Vernunft. Alle Philosopheme entspringen aus dem Streben der Vernunft, Einheit in die gesammte menschliche Erkenntniß zu bringen, das Ganze auf Principien zurückzuführen, oder aus Principien abzuleiten. Dieses ist Bedürfniß und Gesetz der Vernunft, und sobald sie zur Kenntniß ihrer selbst gelangt, wird dieser Drang unaufhaltsam. Ihr Wirken ist aber nicht regellos. Die ursprünglichen Gesetze des menschlichen Geistes leiten dieses Denken und Forschen nach mannichfaltigen Richtungen und Modificationen. Die Philosopheme stehen also auch in einem ursächlichen Zusammenhange mit dem menschlichen Geiste, insofern sie aus ihm entsprungen, und den Gesetzen desselben unterworfen sind. Alles Denken wirkt aber auch wieder auf die Quelle zurück, aus der es entsprungen ist, insofern es auf mannichfaltige Weise zur Cultur des menschlichen Geistes beiträgt. Das Denkvermögen findet darin neuen Stoff und Reitz zum Denken, entwickelt daraus neue Ansichten, und verdeutlicht sich an demselben die Ge-

ße des **Denkens**, abstrahirt daraus zweckmäßige und fehlerhafte Methoden. Das Philosophiren und die Objecte desselben werden also gleichsam eine Schule für die Vernunft zur Entwicklung, Uebung und Vervollkommnung ihrer Thätigkeit.

3) In Rücksicht auf äußere Ursachen, Verhältnisse, temporelle und locale Umstände, welche auf die Cultur des menschlichen Geistes bald einen heilsamen, bald einen schädlichen Einfluß haben; als Staatsverfassung, Denkfreiheit oder Einschränkung derselben, Religion, moralischer Zustand der Völker, Beschaffenheit der wissenschaftlichen Cultur. Insofern diese Ursachen auf den menschlichen Geist wirken, stehen auch die Philosopheme in einem Causalverhältniß mit diesen.

Die Geschichte der Philosophie muß also diesen dreifachen Zusammenhang darstellen, wenn sie dieses Namens würdig seyn soll; durch ihn allein erhält sie pragmatischen Werth, dessen Mangel sie aller Ansprüche auf eine wahrhafte Geschichte der Philosophie beraubt. Die Entwickelung und Fortbildung der Philosophie als Wissenschaft kann auf keine andere Weise geschichtlich dargestellt werden, als wenn an den Philosophemen gezeigt wird, wie die Vernunft entweder frei ohne äußere Veranlassung, oder durch äußere Ursachen angeregt und bestimmt, wirkte, sich an den Objecten ihres Denkens übte und ausbildete, und zur Verwirklichung der Idee einer Wissenschaft, die das Höchste und Absolute alles Wissens in sich faßt, mit immer größerer Kraft fortstrebte; wenn man alle inneren und äußeren Ursachen zusammenfaßt, und das Resultat, welches sie herbeiführten, mit aller möglichen Deutlichkeit darstellt.

§. 14.

Beziehung auf die Idee der Philosophie.

Durch die Rücksicht auf den Zusammenhang der Begebenheiten kommt Einheit in das Mannichfaltige der Geschichte: diese wird vollendet durch die Beziehung auf die Idee der Philosophie als Wissenschaft. Es ist nicht genug, daß die Philosopheme in ihrer Verbindung

mit der Vernunft dargestellt werden, wie sie aus ihr entspringen und ihren Gesetzen unterworfen sind; es muß auch das Ziel, auf welches alles Streben der Vernunft gerichtet ist, ausgezeichnet und hervorgehoben werden. Jede Begebenheit stehet zwar mit andern im Zusammenhang, und das ursächliche Verhältniß läßt sich auf jedes Philosophem anwenden, insofern es aus der Vernunft entspringt, und auf diese wieder zurückwirkt; allein diese Verbindung gibt dem Inhalte der Geschichte noch nicht die allgemeine Beziehung, wodurch sie ein Ganzes wird, sondern betrifft nur das Verhältniß einzelner Begebenheiten zu einander und zu der Vernunft. Jene Einheit, welche schon in dem Begriff einer Geschichte einer Wissenschaft angedeutet wird, kann nur durch die Einheit des Zweckes, für welchen die Vernunft thätig ist, in das Mannichfaltige der Geschichte der Philosophie gebracht werden. Durch sie bekommen alle Systeme und Theorien, alle Versuche und Bemühungen, wenn sie auch an Inhalt und Gehalt noch so sehr von einander abweichen, ja selbst Irrthümer, Beziehung auf einen Mittelpunct, welcher die Vernunftidee der Philosophie ist. Auf sie muß daher in der Geschichte der Philosophie alles bezogen, nur an ihrer Hand kann der oft labyrinthische und räthselhafte Gang der Vernunft verfolgt, und der Fortschritt oder Rückschritt auf dem Wege zur Wissenschaft bemerklich gemacht werden. Diese Forderung vereinigt alle vorigen, weil sie die höchste ist, und gibt der Geschichte der Philosophie erst ihre eigenthümliche Form und ihre Zweckmäßigkeit.

§. 15.

Umfang der Geschichte der Philosophie *).

Die Geschichte der Philosophie kann aber nicht alle Ideen, Ansichten, Hypothesen und Einfälle, die nur je von philoso-

*) Ueber den Umfang, und insbesondere über den Anfang der Geschichte der Philosophie hatte der sel. Tennemann in diesem Werke sich nicht ausführlicher erklärt. Diesen Mangel scheint er bei Herausgabe seines Grundrisses eingesehen zu haben; denn er handelt in mehreren Paragraphen der Einleitung desselben von diesem Gegenstande, indem er auf die Meinung derer Rücksicht nimmt, welche in der Geschichte der Philosophie von den

[den]kenden Köpfen vorgetragen worden sind, aufnehmen; denn [d]ieß würde theils nicht möglich, theils zwecklos seyn, sondern nur [d]ejenigen philosophischen Ansichten können in derselben eine Stelle finden, welche durch Originalität, innern Ge[h]alt und Einfluß auf das Philosophiren der Mit- und Nachwelt dieselbe verdienen.

Man muß insbesondere einen Anfang des Philosophi[re]ns annehmen; denn es ist dasselbe ein höherer Grad von Vernunftthätigkeit, der nur auf niedere, unentwickelte Geistes[c]ultur folgen konnte. Es ist aber nicht nothwendig, daß die Geschichte der Philosophie auch letztere mit aufnehme, und gleichsam von der Wiege des Menschengeschlechts anfange, wie sonst mit der s. g. philosophia antediluviana geschah; sondern sie schließt sich hierin an die Geschichte der Menschheit und des menschlichen Verstandes an.

Es ist ferner kein hinreichender Grund vorhanden, ein philosophisches Urvolk anzunehmen, in dem Sinne, daß mit diesem das Philosophiren nicht nur angefangen habe, sondern auch alle philosophische Cultur entsprungen sey. Denn die Anlage zum Philosophiren ist in der Natur des menschlichen Geistes gegeben, und auf kein Volk eingeschränkt; auch schiebt die Annahme eines solchen Urvolks die Erklärung des ersten Ursprungs der Philosophie nur weiter zurück, und endlich ist das symbolische, seinen Gegenstand noch nicht mit Bewußtseyn ergreifende Denken der frühesten Menschheit noch nicht Philosophie zu nennen.

Die Annahme eines solchen philosophischen Urvolks gründet sich aber 1) auf die grundlose Voraussetzung, daß alle Cultur von Offenbarung ausgegangen, 2) auf ein angebliches Vernunftbedürfniß der Einheit der Erklärungsgründe für einerlei Phänomene, 3) auf das Bestreben, gewisse Lehren durch

---

Orientalen ausgehen. Es ist daher billig, daß wir zur Vervollständigung dieses Werks jenen spätergearbeiteten und kurzen Abschnitt der Einleitung am schicklichen Orte hier aufnehmen. Ich thue dieß nach den von mir gemachten Veränderungen.
A. v. H.

ihr hohes Alterthum ehrwürdiger zu machen. Aber allen diesen liegt eine beschränkte Denkart, das Princip der Trägheit, so wie Verwechselung der Philosophieen und Philosopheme zum Grunde.

Die theologisirenden Geschichtsforscher erklärten sonst die Hebräer für das Urvolk; andere (wie Plessing) die Aegypter, welche in neuern Zeiten (seit Fr. Schlegel) den Indiern den Platz geräumt haben.

Wenn wir aber gleich bei allen Völkern Spuren des philosophischen Denkens finden, so ist die allgemeine Anlage doch nicht bei allen Völkern in gleichem Grade entwickelt und das Philosophiren zur Wissenschaft erhoben worden. Ueberhaupt scheint die Natur die Bildung des einen Volks zum Bildungsmittel für viele andere zu machen, und nur wenigen Originalität im Philosophiren zu verleihen. Nicht alle Völker haben deswegen gleichen Anspruch auf eine Stelle in der Geschichte der Philosophie. Die erste Stelle können nur diejenigen erhalten, in denen der philosophische Geist wirklich erwachte, durch eine geringe Anregung von außen in sich selbst die Kraft zum selbstständigen Forschen fand, und auf dem Wege zur Wissenschaft fortschritt; die zweite diejenigen, welche ohne diesen originalen, selbstständigen Geist, die philosophischen Ideen von andern empfingen, aufbewahrten, fortpflanzten, und dadurch auf das Philosophiren Einfluß hatten.

Das griechische Volk ist dasjenige, welches in der Geschichte der Philosophie durch Originalität Epoche gemacht hat. Denn war auch dasselbe in seiner Cultur abhängig von andern Völkern, und erhielt es auch einigen Stoff und Anregung zum Philosophiren aus der Fremde, so regte sich doch in demselben ein inneres, lebendiges Interesse für die Forschung der Vernunft, welche sich selbstständig fortbildete, einen wissenschaftlichen Charakter annahm, und denselben auch der Sprache mittheilte. Wir finden demnach zuerst bei den Griechen einen wahrhaft philosophischen Geist, gepaart mit Humanität und Geschmack, ein wissenschaftliches Streben, dessen Mittelpunct der Mensch

war, welche Richtung den Forschungsgeist auch leicht von seinen Verirrungen zu der wahren Quelle philosophischer Forschung zurückführen konnte — γνωϑι σεαυτον — ; ein Streben nach Gründlichkeit der Forschung, — daher Skepticismus; und endlich Bildung einer wissenschaftlichen Methode und Sprache. Ferner haben wir hier sichere, zuverlässige Quellen, um die Entstehung und Fortbildung seiner philosophischen Forschungen auf historischem Boden verfolgen zu können. Endlich steht die griechische Philosophie und Wissenschaft mit aller nachfolgenden in dem engsten Zusammenhange.

Die morgenländischen Völker, welche nach Alterthum und Cultur vor den Griechen stehen, erheben sich, *so viel* wir wissen, nie zu dieser Stufe. Alle ihre Weisheit trägt noch den Charakter einer göttlichen Offenbarung, welche die Phantasie auf mannichfaltige Weise gestaltete. Die äußere Form des Denkens ist daher, selbst bei den Indiern, noch mythisch-symbolisch. Phantasie gestaltete die Ueberzeugungen der Vernunft und gewisse speculative Ansichten und Voraussetzungen, um sich dieselben zu verdeutlichen, ohne den Weg rückwärts zu machen, und sich Rechenschaft von dem Verfahren der Vernunft und dem Grunde derselben zu geben (progressive und regressive). Das Denken, über Gott, Welt und Menschheit, welches man jenen Völkern nicht absprechen kann, bezweckte und bewirkte keine Philosophie. Klima, Staatsverfassung, Despotismus und Kasteneinrichtung waren der freien Entwickelung des Geistes oft hinderlich. Ihre Geschichte ist übrigens noch im Dunkeln; es fehlt an zuverlässigen und lautern Quellen, und der Zusammenhang ihrer Cultur mit der Geschichte der Philosophie läßt sich noch nicht sicher verfolgen *).

*) Interessante Bemerkungen über den griechischen und morgenländischen Charakter, und die Ursachen ihrer Verschiedenheit findet man in Joh. Aug. Eberhard's Geiste des Urchristenthums. 1. B. S. 63 ff. — Was unter der s. g. barbarischen Philosophie gewöhnlich verstanden wird? (Vergl. Diog. Laert. I, 1 sq.)

Der Anfang der eigentlichen Geschichte der Philosophie ist also bey den Griechen, und zwar in der Zeit zu finden, wo aus der Cultur der Phantasie und des Verstandes ein höherer Grad der Vernunftthätigkeit sich entwickelte, indem man unabhängiger von Religion, Poesie oder Politik nach Grundsätzen der Vernunft zu forschen anfing, und eine deutliche, zusammenhängende Vernunfterkenntniß erstrebte. Die verschiedenen Richtungen, Gestalten und Wirkungen, welche dieser philosophische Forschungsgeist, der von den Griechen durch verschiedene Kanäle zu den neuern Völkern übergegangen ist, im Laufe der Zeit angenommen hat, ist es, was den Umfang der Geschichte der Philosophie ausmacht *).

§. 15.

Unterscheidung der Geschichte der Philosophie von andern Wissenschaften.

Jene beständige Rücksicht auf das Verhältniß der Philosopheme zur Idee der Philosophie als Wissenschaft bietet uns auch einen sichern Maaßstab zur Bestimmung des Unterschiedes der Geschichte der Philosophie von ähnlichen geschichtlichen und wissenschaftlichen Arbeiten, einen richtigen Gesichtspunct für die Auswahl, Verbindung und Vertheilung der Materialien, und endlich eine zuverlässige Norm zur

*) Die Begrenzung des Umfangs der Geschichte der Philosophie ist erst in neuern Zeiten zur Sprache gekommen, (denn die Idee der Ethnographie hinderte früher die Grenzen genau zu bestimmen) und es findet darin noch keine Einhelligkeit Statt. Nur Tiedemann ist für die Ausschließung der morgenländischen Völker. Die Gründe, welche Carus (Ideen über die Geschichte der Philosophie S. 143.) und Bachmann (über Philosophie und ihre Geschichte, und in der Dissert. philos. de peccatis Tennemanni in historia philosophiae. Jena, 1814. 4.) für die Aufnahme derselben anführen, beweisen noch nicht, daß sie in die Geschichte der Philosophie nothwendig gehören. Es wird hiermit auch nicht geleugnet, daß die Untersuchung der Philosopheme derselben ein großes Interesse habe; aber dieses ist von dem eigentlichen Interesse der Geschichte der Philosophie wohl zu unterscheiden. Darum mag auch eine kurze Uebersicht der Philosopheme und Religionsideen der vorzüglichsten Völker, welche mit den Griechen in einigem Zusammenhange standen, vor der Darstellung der griechischen Philosophie nicht unzweckmäßig seyn.

Beurtheilung des wahren Werths aller vorhandenen Bearbeitungen der Geschichte der Philosophie dar.

Die Geschichte der Philosophie unterscheidet sich von andern Arten der Geschichte, theils durch ihren **Inhalt** und **Gegenstand**, theils durch ihre Form. Das Erstere bedarf keiner besondern Erörterung; die zweite Unterscheidung ist zwar an sich nicht schwieriger; da aber die Aehnlichkeit oder Verwandtschaft des Inhalts leicht Verwirrung und Verwechselung verursachen kann, so ist zum wenigsten eine Aufzählung der verwandten Geschichten nebst ihren Unterscheidungsmerkmalen nicht überflüßig.

Die Geschichte der Philosophie unterscheidet sich durch ihre Form von der **Litterärgeschichte der Philosophie**. Diese handelt zunächst von dem Leben, den Schicksalen und Schriften der Philosophen, bestimmt den Werth derselben, und schildert ihren Einfluß auf die Litteratur. In der Geschichte der Philosophie können diese Materialien zum Theil auch vorkommen, aber sie sind einem höhern Gesichtspuncte untergeordnet. Indem die Litterärgeschichte sich damit begnüget, die Verdienste und merkwürdigen Schicksale einzelner Philosophen auszuzeichnen, bezieht die Geschichte der Philosophie alles auf die Bildung und Entwickelung der Wissenschaft. Hier ist die Wissenschaft, dort ist der Philosoph der Mittelpunct, an den sich alles anschließt. Eben dieser Unterschied findet auch zwischen den **Biographieen** der Philosophen und der Geschichte der Philosophie statt *).

Noch weniger aber kann die Geschichte der Philosophie mit einer **bloßen Darstellung philosophischer Systeme** verwechselt werden, welcher der historische Charakter ganz und gar fehlt. Die Systeme können nehmlich als

*) Fände **derselbe** Unterschied statt, so wäre auch die Litterärgeschichte der Philosophie von den Biographieen der Philosophen nicht unterschieden. Der Verfasser aber hat den weitern, oder eigentlich den unbestimmteren Begriff einer Litterärgeschichte der Philosophie, nach welchem auch die Biographieen der Philosophen einen Bestandtheil dieser Litterärgeschichte ausmachen, von dem engern oder bestimmtern nicht unterschieden, in welchem der Gesichtspunct der **Litteratur** der Philosophie vorwaltet.

A. d. H.

ein Ganzes von Erkenntnissen aus Principien, nach ihrer Beziehung auf die Vernunft und deren Gesetze, ohne Rücksicht auf ihre Entstehung und Bildung dargestellt, systematisch geordnet, nach ihren Principien beurtheilt, und nach ihren Folgen gewürdigt werden. Dieses ist weder Geschichte der philosophischen Systeme noch der Philosophie, sondern nur eine philosophische Betrachtung der ersten. Die Geschichte der Philosophie stellt auch die Systeme dar, aber wie sie entstanden sind, nach der Zeitfolge und in ihrer Beziehung auf die Idee der Philosophie als Wissenschaft. Kurz jene verhält sich zu dieser, wie Deduction aus Gründen zur Geschichtserzählung.

§. 16.

Werth der Geschichte der Philosophie und ihr Verhältniß zu andern Wissenschaften.

Es ist nicht sehr philosophisch, bei wissenschaftlichen Angelegenheiten immer zu fragen: cui bono, besonders wenn man außer wissenschaftlichen Zwecken noch einen andern Vortheil erwartet; es ist aber im Gegentheil gar wohl mit der Würde der Wissenschaften vereinbar, ihren Werth und Einfluß auf andere Wissenschaften, und auf den menschlichen Geist selbst, mit einem Wort ihr wissenschaftliches Verhältniß zu untersuchen. Denn sie machen nur eine große Kette aus, an welcher alle Glieder, näher oder entfernter, zusammenhängen, und wirken als Erzeugnisse des menschlichen Geistes auf das Princip, das ihnen ihren Ursprung gegeben, zurück. Indem wir also ein Glied aus der Kette heraus nehmen, und es für sich betrachten, setzen wir es wieder dadurch mit dem Ganzen in Verbindung, daß wir den Einfluß desselben auf das Ganze oder mehrere Theile desselben zeigen.

Je bedeutender der Rang der Philosophie in der Reihe der Wissenschaften ist, desto beträchtlicher muß auch der Werth der Geschichte der Philosophie bloß in dieser Rücksicht seyn, vorausgesetzt, daß sie das ist, was sie seyn soll. Wenn die Philosophie die Wissenschaft der höchsten Gründe und

Gesetze der Natur und Freiheit ist, wenn sie die Principien des Denkens und Erkennens, den letzten Zweck alles menschlichen Strebens, aus der unveränderlichen Gesetzgebung der Vernunft aufstellt, und dadurch Gesetzgeberin des Menschengeschlechts wird; wenn sie die Pflichten und Rechte, worauf die Würde des Menschen ruhet, durch wissenschaftliche Erkenntniß gründet, befestiget, gegen trügliche Verdrehungen und Verfälschungen sichert, so hat gewiß die Geschichte, welche die Entstehung und Bildung dieser Wissenschaft treu darstellt, für jeden gebildeten Menschen, vornehmlich für den Gelehrten, ein großes Interesse. Es ist eine so natürliche Wißbegierde, bey jedem Gegenstande, der sich dem menschlichen Geiste darstellt, zu fragen, wie und auf welchem Wege er das geworden ist — und diese Wißbegierde sollte bei der Wissenschaft, welche die menschliche Vernunft von jeher beschäftiget hat, nicht rege werden? Rein eben das Interesse, welches die Vernunft unaufhörlich antreibt, jene Wissenschaft zu vollenden, bestimmt sie auch, die Schritte, welche die Vernunft darin vorwärts gethan hat, wieder rückwärts zu verfolgen, und sich dadurch von dem Gange ihrer Cultur und ihrem Wirken Rechenschaft zu geben. Und wenn auch diese Schritte nicht immer Fortschritte, wenn einige auch Fehltritte wären, so ist es nichts desto weniger interessant, den Gang der Cultur auch in den Verirrungen der Vernunft zu verfolgen. Freylich kommt hier alles auf die Behandlung an. Ein bloßes Verzeichniß von Irrthümern der Vernunft ist eben so zurückstoßend und so wenig lehrreich, als ein Roman, der von dem Helden nichts als Albernheiten zu erzählen weiß, ohne durch philosophische Beobachtungen und Reflexionen ein Interesse zu erwecken. Wie sehr würde man sich aber irren, wenn man die Geschichte der Philosophie ihrem Inhalte nach mit einem solchen Romane vergleichen wollte. Denn jene Verirrungen sind selbst oft richtige aber einseitige Entdeckungen, und alle sind Folgen eines wahren, in unserer Natur gegründeten Bestrebens, welches nur dadurch irre führte, daß das Ziel und die Mittel dazu nur nach vielen,

auch fehlgeschlagenen Versuchen, deutlicher bestimmt werden konnte.

Die Geschichte der Philosophie hat dadurch eine eigene Art von Würde, daß sie die Thätigkeit des Geistes für einen Vernunftzweck darstellt. Durch Beziehung auf diesen Zweck bekommt auch ein mißlungener Versuch, eine unbefriedigende Theorie, welche isolirt als verächtlich erscheint, einen gewissen Werth, der um so höher steigt, je mehr diese Versuche aus einer reinen Quelle entsprangen, und keine andern Triebfedern mit im Spiele waren. Es liegt dieser Geschichte nur ob, diese Würde, welche sie dem Gegenstande verdankt, auch durch die Form, durch die Behandlung des Stoffes, sich zu eigen zu machen.

Durch den geschichtlichen Stoff steht die Geschichte der Philosophie mit allen Zweigen der Geschichte in der engsten Verbindung. Alle Begebenheiten, als gleichzeitig oder auf einander folgend, machen ein großes Ganze aus, in welches sich die einzelnen historischen Wissenschaften getheilt haben, um durch Zusammenfassung des Gleichartigen die Uebersicht des Ganzen zu erleichtern. Alle diese abgesonderten Theile der Geschichte stehen auch nach ihrer Trennung noch in enger Verbindung mit einander, der Stoff des einen greift oft in den andern ein, und der Zusammenhang der Begebenheiten erhält nicht selten erst aus einem andern volle Aufklärung.

So stehet die Geschichte der Philosophie mit der Geschichte der Menschheit, der Cultur der Wissenschaften, der Staaten und Kirche in Verbindung (vergl. §. 9.). Je inniger das Verhältniß der Philosophie zu andern Wissenschaften, zum Staat und zur Kirche beschaffen war, je mehr sie Einfluß auf alle Zweige des menschlichen Denkens und Handelns hatte, je weniger die Vernunft unter dem Zwang einer fremden Auctorität stand, desto größer zeigte sich dieser wechselseitige Einfluß aller Zweige der Geschichte auf einander.

§. 17.

Nutzen ihres Studiums.

Dem Denker bietet die Geschichte der Philosophie einen reichlichen Stoff zu lehrreichen Betrachtungen und Reflexionen über das Philosophiren, über die Entwickelung der Vernunft, über den Gang und die Ausbildung der Philosophie dar.

Selbst das Studium dieser Geschichte hat manchen vortheilhaften Einfluß auf die Bildung des Geistes. Die mannichfaltigen Kenntnisse, welche es erfordert, die Betrachtung, Beurtheilung und Vergleichung so mannichfaltiger Denkarten und Philosopheme, die Verfolgung einer Idee unter so verschiedenen Einkleidungen, alles dieses setzt die Kräfte des Geistes in Thätigkeit und Uebung. Selbstdenken und consequentes Denken kann zwar weder dieses, noch sonst ein Studium erzeugen; ist aber ein Talent dazu vorhanden, so findet es hier gewiß vorzüglich Nahrung. Nirgends wird auch dem einseitigen Denken mehr entgegengewirkt, als hier, wo man genöthiget ist, in das Gedankensystem verschiedener Denker einzudringen, sich ihre Gesichtspuncte zu eigen zu machen, und mit ihnen eine Sache von so verschiedenen Seiten zu betrachten.

Die Geschichte der Philosophie stellt uns die Vernunft von ihrer erhabenen Seite, in ihrem göttlichen Streben nach Wahrheit dar, ohne uns ihre Schwächen zu verbergen, da sie uns auch ihre Verirrungen und Verstrickungen in leere Grillen zeigt; sie gibt uns ein treues Gemälde von der Vergänglichkeit menschlicher Meinungen, und dem immer siegreichen Kampfe der Vernunft mit Irrthum und Aberglauben. Sie lehrt uns dadurch, mit standhaftem Muth und Eifer für die Rechte der Vernunft zu streiten, aber auch bei allem Interesse für Wahrheit nie Bescheidenheit und Humanität zu vergessen.

Zufällig kann das Studium der Geschichte der Philosophie Schaden stiften, wenn man übertriebene Forderungen an dieselbe macht, oder Vorurtheile über ihren Werth mitbringt. Wer in ihr nur ausgemachte Wahrheiten zu finden

glaubt, wer in ihr nicht bloß mit andern denken und philosophiren, sondern selbst Philosophie lernen, oder nur mit mehreren Systemen bekannt werden will, um eines derselben, oder aus allen, was ihm am besten dünkt, anzunehmen; der verkennt den wahren Werth und Zweck dieser Geschichte, und er muß es sich zurechnen, wenn er, ohne sichern Compaß auf einem Meere von Meinungen herumgetrieben, zuletzt entweder selbst an der Vernunft irre wird, und in unfruchtbaren Skepticismus verfällt, oder in den Fesseln fremder Auctorität das Selbstdenken verlernt *).

*) Diesen Schaden stiftet auch eine schlechte Behandlung der Geschichte der Philosophie, welche in den Systemen der Philosophie nur Verirrungen und verfehlte Versuche findet, auf die der Mensch wie zufällig gekommen sey, und von dem einer immer den andern widerlege, — nicht Stufen in der Entwickelung einer Idee.
A. d. H.

Zweiter Theil.

Methodenlehre der Geschichte der Philosophie.

§. 18.

Begriff.

Die Methodenlehre (Methodik) enthält Regeln für die Aufsuchung, Sammlung, Bearbeitung und Verbindung der Materialien zu einem Ganzen. Aus dem eigenthümlichen Stoff und Charakter der Geschichte der Philosophie ergeben sich die Grundsätze, nach welchen diese Regeln bestimmt werden müssen.

Die Regeln sind theils allgemeine, theils besondere. Die letzten haben die speciellere Bearbeitung der Geschichte nach Verschiedenheit der Gegenstände und besondern Zwecke zum Objecte; die ersten sind auf keinen besondern Zweck eingeschränkt, sondern finden durchgängig statt. Beide betreffen theils die Gewinnung der Materialien, Geschichtsforschung, theils die Bearbeitung derselben, Geschichtsdarstellung.

§. 19.

Von der Geschichtsforschung.

Die Geschichtsforschung hat den Zweck, die Materialien der Geschichte der Philosophie vollständig, bestimmt, und unverfälscht aus ihren Quellen aufzusuchen und zu sammeln. Die Erfüllung dieser Forderungen setzt voraus 1) die Kenntniß dessen, was man zu

suchen hat; 2) die Kenntniß der Quellen und ihrer Beschaffenheit; 3) die gehörige Benutzung derselben.

Da die Materialien einer Geschichte nur aus Quellen geschöpft werden können, die eine empirische Erkenntniß gewähren; so ist es zwar unmöglich, vorher zu wissen und gleichsam festzusetzen, was man finden solle; aber es ist von großem Nutzen, zu wissen, was man zu suchen habe. Der Forschungsgeist hat dann einen festen Punct, der ihn vor unsicherm Herumtappen und Zusammenraffen auf Gerathewohl sichert; er weiß, wornach er forschen soll, ohne ein bestimmtes Resultat finden zu wollen, wodurch die Unpartheilichkeit und Lauterkeit der Thatsachen gefährdet würde.

Man muß sich also bestimmte Gesichtspuncte vorzeichnen, die den Forschungsgeist leiten, um die Quellen desto sorgfältiger studiren und bestimmtere Resultate finden zu können. Diese Gesichtspuncte können nichts anders seyn, als gewisse Rubriken, welche alle Materialien unter sich begreifen, bestimmte Fragen, zu deren Beantwortung der Stoff in den Quellen aufgesucht werden muß.

Es würde überflüßig seyn, diese Gesichtspuncte hier umständlich anzugeben, da sie sich aus dem, was wir oben über den Inhalt und die Form der Geschichte gesagt haben, von selbst ergeben. (Man sehe §. 8 — 9.)

§. 20.

Quellen und ihre Benutzung.

Die Quellen, aus denen die Materialien geschöpft werden müssen, sind theils die Schriften der Philosophen selbst, theils andere litterarische Werke, welche entweder Nachrichten und Untersuchungen über Philosophen und Philosopheme, oder andere historische Facta enthalten, die sich mittelbar auf den Inhalt der Geschichte der Philosophie beziehen. Bei den letzteren kommt vorzüglich in Betracht, ob sie gleichzeitig oder nicht gleichzeitig, bloße Compilationen, oder mit Kritik und Quellenstudium geschrieben sind.

Bei den philosophischen Schriften muß vorzüglich ihre Aechtheit und die Zeit ihrer Verfertigung ausgemacht seyn, theils um nur wahre Facta aufzunehmen, theils um die fortschreitende Cultur der Vernunft Schritt vor Schritt verfolgen zu können; bei den historisch philosophischen ist vor allem Gebrauche ihre Brauchbarkeit selbst zu bestimmen.

Diese Quellen sollen hier dazu gebraucht werden, die Materialien der Geschichte der Philosophie zu sammeln. Die Materialien aber sind theils unmittelbare, theils mittelbare, Philosopheme und ihr Zusammenhang mit äußern Ursachen. (§. 8.).

Die Philosopheme müssen zunächst aus den Schriften der Philosophen selbst genommen, die andern Schriften nur als Nebenquellen gebraucht werden. Denn kein anderer Schriftsteller kann uns so zuverlässige Nachrichten über das, was ein Philosoph und wie er gedacht, geben, als wir sie in seinen eignen Schriften finden. Nur dann, wenn man die Hauptsätze eines Denkers aus zuverlässigen Quellen geschöpft hat, können auch die Nebenquellen mit Nutzen gebraucht werden, um die Reihe der Philosopheme zu vervollständigen, und manche andere Facta aufzusuchen, welche über Geist und Inhalt eines Systems Licht verbreiten, oder Aufschlüsse über den Gang der philosophirenden Vernunft enthalten.

Bei systematisch verfaßten Schriften ist auf die Principien und die Verbindung des Ganzen zu merken. Aber der Forscher darf dabei nicht aus den Augen lassen, ob das Princip bestimmt und deutlich ausgedrückt ist, ob nicht manche Nebenideen oder Voraussetzungen, die dem Denker dunkel vorschwebten, auf seine Principien und auf die Unterordnung der übrigen Sätze Einfluß hatten. Bei unsystematischen Schriften hat die Erforschung des Gedankensystems mehr Schwierigkeit. Zuerst muß man sich auf den Standpunct eines gewissen Denkers versetzen, und seinen Zweck mit größter Bestimmtheit fassen; dann seine Hauptgedanken aufsuchen, und sehen, welche Folgerungen aus ihnen abgeleitet, welche Gründe für den Beweis derselben angeführet werden, bis

man die vollständige Reihe der Sätze in ihrer bestimmten Ordnung zusammengefaßt hat. Alle philosophische Gedanken, Winke, Zweifel, die nur in irgend einer Schrift vorkommen, muß der Forscher sorgfältig berücksichtigen, wenn sie auch in kein System gehören.

Eine Untersuchung anderer Art ist die Art der Entstehung und Ausbildung eines Gedankensystems, welches nicht allezeit in der Ordnung, wie es vorgetragen worden ist, sich auch gebildet hat. Von der Erkenntniß des letzten hängt aber oft die deutlichere und vollständigere Einsicht in das System selbst und die Würdigung der Cultur des Geistes ab, welchem es seinen Ursprung verdankt. Auch hierauf muß also die Aufmerksamkeit des Forschers gerichtet seyn. Der Hauptpunct, von welchem diese Untersuchung ausgehen muß, ist die Erforschung der Eigenthümlichkeit des Geistes, die Darstellung des wissenschaftlichen Zustandes derselben Zeit, die wichtigsten Angelegenheiten und Bedürfnisse; dann die Nachforschung, welchen Einfluß dieser Zustand auf den Denker gehabt, welche Ansicht der Dinge sich in ihm daraus gebildet hat. Die äußeren Veranlassungen, in Verbindung mit der Kenntniß seiner Geisteseigenthümlichkeit, können bei aufmerksamen Nachforschen oft auf die Spur der ersten Keime führen, aus denen sich die Bildung des ganzen Systems erklären läßt.

Die beiden vorigen Aufgaben nöthigen den Forscher, seinen beobachtenden Blick immer auch zugleich auf Leben, Geistescharakter, Bildung, Beschäftigungen, zeitliche und räumliche Verhältnisse der Denker, und ihre Verbindungen mit andern Denkern zu wenden, und sich ein treues Gemälde von dem ganzen politischen, religiösen, moralischen und wissenschaftlichen Zustand jeder Zeit zu entwerfen.

Durch diese allseitige Benutzung der Quellen muß der Vorrath der Materialien zur Geschichte der Philosophie zu einem Reichthum anwachsen, der ihre glückliche Bearbeitung sehr erleichtert, und die Hoffnung einer vollständigen Darstellung der Geschichte der Philosophie möglich macht.

§. 21.

Regeln für die Sammlung der Materialien.

Bei Sammlung der Materialien sind folgende Regeln zu beobachten.

1) Man muß sich bestreben, die Materialien so viel, als möglich, vollständig zu sammeln. So nothwendig diese Forderung ist, so ist sie doch zu groß, als daß sie ein Mann allein, auch wenn er die größte Belesenheit besäße, im ganzen Umfange erfüllen könnte. Das Bestreben, sich der Vollständigkeit so weit als möglich zu nähern, ist also alles, was man fordern kann; und diesem läßt sich keine Schranke setzen. Denn es ist nicht möglich, zu bestimmen, wo der Forschungsgeist stille stehen müsse, oder was er, als nicht für ihn gehörig, zur Seite liegen lassen dürfe, da auch ein kleiner Umstand in der Zusammenstellung wichtig werden, und auch aus fremden Materialien oft ein beträchtlicher Gewinn für die Geschichte entstehen kann.

2) Es dürfen nur wahre und wahrscheinliche Facta mit Bemerkung des bestimmten Grades ihrer Zuverlässigkeit gesammelt werden. Die äußere Wahrheit, d. h. Wirklichkeit einer Begebenheit als solche, läßt sich nur aus Zeugnissen beweisen; der Grad derselben beruhet also auf der Beschaffenheit der Zeugen. Die innere Möglichkeit derselben beruhet auf Gründen aus dem Causalverhältnisse; indem man zeigen kann, daß nicht allein Gründe für ihre Wirklichkeit, sondern auch keine gegen dieselbe vorhanden sind, so steigt die Möglichkeit bis zum Grad der innern Wahrscheinlichkeit. Die Wahrheit der philosophischen Thatsachen, auf welche wir uns hier einschränken, erfordert also einen doppelten Beweis: 1) sie muß aus den Gesetzen und dem Gange des menschlichen Geistes erklärbar seyn; und 2) mit glaubwürdigen Zeugnissen belegt werden können.

Glaubwürdige Zeugnisse sind 1) die Schriften der Philosophen selbst, von deren Ansicht die Rede ist;

2) die Schriften gleichzeitiger, wohl unterrichteter Männer; 3) spätere Schriftsteller, welche aber aus alten Quellen geschöpft, und mit Kritik und Sachkenntniß geschrieben haben. Die Zeugnisse bloßer Compilatoren, oder solcher Männer, welche alles nur einseitig nach ihrem System modeln und deuten, sind, zumal wenn sie dabei mit Ehrlichkeit und gesundem Urtheil verfahren, nicht ganz zu verwerfen, aber freilich nur mit Vorsicht zu gebrauchen. Denn es ist doch möglich, daß sie aus guten Quellen geschöpft haben, welche verloren gegangen sind; im Fall aber ihre Deutung unrichtig ist, so beweist sie doch das Vorhandenseyn einer Behauptung, die vielleicht auf einem andern Wege nicht bekannt worden wäre. Indessen könnte man durch sie auch verführt werden, falsche Facta aufzunehmen. Es ist daher nöthig, die innere Wahrscheinlichkeit zu Hülfe zu nehmen; eine Behauptung, die sich nur auf das Zeugniß solcher Schriftsteller gründet, mit andern zuverlässigen desselben Denkers, oder mit seinem System und seiner Terminologie zu vergleichen, und zu untersuchen, ob es sich an das Ausgemachte anschließt, aus demselben folgt, oder mit demselben auf irgend eine Weise zusammenhängt. In diesem Falle entsteht ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit, im entgegengesetzten ein Grad von Unwahrscheinlichkeit, welcher in dem Verhältnisse steigt oder fällt, als man von dem Denker Consequenz und bündiges zusammenhängendes Raisonnement aus andern Gründen anzunehmen berechtigt oder nicht berechtigt ist. Bei widersprechenden Zeugnissen muß das Gewicht ihrer Glaubwürdigkeit, und besonders die Wahrscheinlichkeit entscheiden, welches vorzuziehen ist.

Ueberhaupt aber darf die Regel nie vernachlässiget werden, daß man den Grad der Glaubwürdigkeit eines Factums nicht nur sorgfältig abwäge, sondern auch das Resultat der Untersuchung über seine Glaubwürdigkeit jederzeit genau bemerke. Denn es leitet nur irre, und hält die verbessernde oder berichtigende Hand zurück, wenn etwas, das noch nicht historisch ausgemacht ist, als ein gewisses Factum aufgeführt wird.

3) Es gibt aber noch eine andere Wahrheit der Thatsachen, deren sich der Geschichtsforscher befleißigen muß; welche nicht darin besteht, daß man wirkliche, historisch beglaubigte Thatsachen aufnimmt, sondern darin, daß man sie in ihrer ursprünglichen Bedeutung fasse und darstelle. Wir können jenes die historische, dieses die logische oder philosophische Wahrheit der Thatsachen nennen. Beide können nicht von einander getrennt werden. Denn wenn eine Behauptung nicht in ihrem wahren Sinne dargestellt wird, so ist es nicht mehr dasselbe, sondern ein anderes Factum. Es ist also eine nothwendige Regel für den Geschichtsforscher, dem wahren Sinne und Geiste jeder einzelnen Behauptung eines Philosophen genau nachzuforschen. Es darf hier kaum erinnert werden, daß er dazu mit den nothwendigen historischen und philologischen Kenntnissen und mit einer gesunden Auslegungskunst ausgerüstet seyn, daß er die eigenthümliche philosophische Sprache jedes Denkers sorgfältig studiren, und in den Geist und Charakter seines ganzen Gedankensystems eindringen müsse, um in diesem den Sinn jeder Behauptung zu finden.

Aber vor allen Dingen muß man sich darüber verständigen, ob ein Denker ein ganzes philosophisches System vor Augen hatte, und mit Consequenz verfolgte, oder ob er nur über einzelne Gegenstände philosophirte. In jenem Falle ist es leichter, den Sinn einzelner Behauptungen zu bestimmen, als in diesem, wo kein Satz durch den andern aufgeklärt wird. Wenn man indessen die möglichen Bedeutungen und Rücksichten einer Behauptung entwickelt, den Standpunct und den Grad der wissenschaftlichen Cultur fest vor die Augen hält, und, was die Hauptsache ist, auf die Quelle aller Philosopheme, den menschlichen Geist, zurückgeht, so wird man mit Beobachtung der Regeln §. 20. jede Behauptung auf ihren wahren Sinn zurückführen, und selbst den Punct bestimmen können, bis zu welchem ein Denker in der Entwicklung desselben gekommen ist.

§. 22.

Von der Geschichtsdarstellung.

Die Geschichtsdarstellung ist die Verbindung der gesammelten Materialien zu einem Ganzen nach dem Zwecke der Geschichte. Die Darstellung der Bildung der Philosophie als Wissenschaft, ist der Zweck der Geschichte der Philosophie; derselben gemäß muß also die Auswahl, Verbindung der Materialien und die Anlage des Ganzen eingerichtet werden; alles muß darauf angelegt seyn, die fortschreitende Entwicklung der Idee der Philosophie, und die zur Realisirung derselben abzweckenden Aeusserungen der Vernunft in einem lichtvollen Zusammenhange unpartheiisch darzustellen.

§. 23.

Ueber die Auswahl der Materialien insbesondere.

Ueberhaupt braucht der Geschichtsforscher einen größeren Apparat als der Geschichtserzähler; nicht alles, was jener gesammelt, nicht alle Untersuchungen, die er hat anstellen müssen, können und dürfen sogleich in die Geschichtsdarstellung aufgenommen werden. Die Geschichte der Philosophie insbesondere enthält einen sehr mannichfaltigen Stoff. Ihre Materialien greifen in die Geschichte der Menschheit, des menschlichen Geistes insbesondere, der Völker und Staaten, der Religionen, in die Geschichte anderer Wissenschaften, in die Lebensbeschreibung der Philosophen, und in die Litterärgeschichte der Philosophie überhaupt ein (vergl. §. 9.). Die Vollständigkeit und Zweckmäßigkeit ihrer Bearbeitung erfordert Beiträge aus allen diesen verschiedenen historischen Wissenschaften. Es gibt aber eine gewisse Grenze, über welche diese Vollständigkeit nicht hinausgehen darf, ohne in zweckwidrige Ueberladung auszuarten. Die Einheit der Geschichtserzählung verträgt sich nur mit einer bestimmten Quantität des Stoffs; ist dieser verhältnißmäßig zu groß, so wird der Geist zerstreut, und kann nicht mehr das Ziel verfolgen, auf welches sich alle Begebenheiten beziehen müssen. Durch Beziehung auf diesen Zweck ergibt sich da-

her die Regel für die Bearbeitung des Stoffs: nur so viel darf aus jenen Zweigen der Geschichte in die Geschichtserzählung aufgenommen werden, als zur Erklärung der Begebenheiten und des Fortgangs der philosophirenden Vernunft auf dem Wege, die Wissenschaft zu bilden, nothwendig ist, und alles muß ausgeschlossen bleiben, was den Zusammenhang und die Uebersicht der Geschichte stört.

Der Geschichtschreiber, der jenen Zweck festzuhalten weiß, wird auch dafür sorgen, daß bei noch so reichhaltigem Stoffe das Ziel, auf welches sich Alles bezieht, nicht einen Augenblick dem Auge entrückt werde, und unter dieser Voraussetzung befördert die vollständige Kenntniß der Thatsachen, wenn ihre Summe auch noch so groß wäre, den Zweck der Darstellung vielmehr, als daß sie ihn hindern sollte. Jeder Nachtheil, der noch etwa aus einem zu großen Reichthume der Materialien entstehen könnte, muß durch die Methode der Bearbeitung entfernt werden. Dazu bietet auch selbst die Unterscheidung einer doppelten Art von Materialien, der unmittelbaren und mittelbaren (vergl. §. 8. und 9.), von selbst die Hände, da die letztern überall den erstern untergeordnet werden müssen.

Ausführliche Lebensbeschreibungen der Philosophen können daher nicht aufgenommen werden; sie würden die Einheit und das Verhältniß der Darstellung verletzen, den Blick von dem, was der eigentliche Gegenstand derselben ist, auf die einzelnen Denker und ihre individuelle Geschichte lenken. Dasselbe gilt auch von der Litterärgeschichte der Philosophen. Wenn ihre vorzüglichsten Werke genannt und charakterisirt werden, so muß die Beziehung auf den Zweck der Geschichte es rechtfertigen können; andere kritische und litterärische Untersuchungen gehören nicht hieher. Noch weniger dürfen ganze Abschnitte aus der politischen Geschichte eingerückt werden; es ist genug, wenn das, was Beziehung auf die Geschichte der Philosophie hat, angedeutet wird, ohne das Hauptinteresse zu stören.

Ist es aber nicht vielleicht rathsamer, die Geschichte der Philosophie in mehrere Haupttheile zu zerlegen, und da Biographie der Philosophen, Litteratur ihrer Werke und politische Geschichte bei einer vollständigen Bearbeitung der Geschichte der Philosophie unentbehrlich sind, jeder derselben einen Haupttheil anzuweisen *)? Hierdurch würde freilich der Vortheil erreicht, daß alle diese Materialien vollständig und zusammenhängend vorgetragen werden könnten, aber was würde die eigentliche Geschichte der Philosophie dabei gewinnen? Würde nicht ihre Einheit und ihr Zusammenhang leiden, wenn das, was auf die Bildung der Wissenschaft Einfluß gehabt hat, und sie selbst in abgesonderten Theilen vorgetragen werden sollte? Man fände dann in dem einen Theile Begebenheiten, ohne ihre Ursachen und Folgen, in dem zweiten bloße Resultate; und wenn man die Verbindung zwischen beiden dennoch, wie es nothwendig ist, nachweisen wollte, so würde man genöthigt seyn, entweder von dem einen auf den andern zu verweisen, oder das an einem Orte Gesagte, an dem andern zu wiederholen. Beides streitet mit einem zweckmäßigen Plane, und hindert das Interesse, welches aus der Einheit der Darstellung und aus der Uebersicht des Zusammenhangs entspringt. Es ist daher gewiß zweckmäßiger, aus jenen Theilen der Geschichte so viel in die Darstellung der Geschichte der Philosophie zu verweben, als sie bedarf, und es zu einem Ganzen zu verarbeiten, hingegen die ausführlichen Lebensbeschreibungen der Philosophen und Litterarnotizen ihrer Werke als besondere Zweige der Geschichte zu bearbeiten, oder der Litteraturgeschichte zu überlassen.

---

*) Nach Fülleborns Plane (Vergl. Beiträge zur Geschichte der Philosophie 4 St. S. 180.) würde die Geschichte der Philosophie aus vier isolirten Theilen bestehen, einem litterarisch kritischen, einem historisch biographischen, einer eigentlichen Geschichte der Philosophie, und einer speciellen Geschichte einzelner Theile der Philosophie.

§. 24.

Ueber die Verbindung der Materialien zu einem Ganzen.

Der Hauptgesichtspunct ist die Entwicklung der Philosophie als Wissenschaft, und die Idee derselben, aus welcher alles Philosophiren entsprang, der Mittelpunct, auf den sich alles beziehen muß. Je mehr diese Idee ausgedrückt und festgehalten wird, je mehr sie in dem ganzen Detail der Geschichte hervorspringt, desto mehr Einheit und Zusammenhang kommt in die Darstellung, desto zweckmäßiger wird sie. Dieser Zweck wird erreicht, wenn der Geschichtschreiber in jedem Zeitpuncte, bei jedem Denker, der eine bedeutende Stelle in der Geschichte einnimmt, den Begriff von Philosophie hervorhebt, welchen die Vernunft gerade damals nach dem vorhandenen Grade der Cultur erreichen konnte; wenn er Alles, was zur Begründung und Ausführung eines Systems nach diesem Begriffe geschah, vollständig und deutlich beschreibt, dieß alles in Verhältniß zur Idee der Philosophie überhaupt, die nur eine einzige ist, darstellt *). Auf diese Art kann sowohl das Fortschreiten, als der Stillestand auf dem Wege zur Wissenschaft beschrieben werden, und daran schließt sich von selbst die Entwicklung der Ursachen, welche das eine oder das andere gewirkt oder befördert haben.

Alles, was nur immer in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, ein System eines Philosophen, die Bildung und Bearbeitung einer philosophischen Wissenschaft, als eines besondern Ganzen, eine Theorie über einen einzelnen Gegenstand, ein philosophischer Streit u. s. w. muß daher stets in diesem Verhältniß und in dieser Beziehung bearbeitet werden; nur dann kann man von Geschichte der Philosophie sprechen, dann erst erhält das Mannichfaltige derselben Einheit und Zusammenhang.

Es ist daher eine sehr unrichtige Maxime, welche bisher in den mehresten Geschichtsbüchern der Philosophie ge-

*) Und sich hütet, eine beschränkte und einseitige Ansicht der Philosophie als Maaßstab der Beurtheilung anzuwenden, womit die Unpartheilichkeit und Reinheit der Geschichte nicht besteht. A. d. H.

herrscht hat, daß die Philosophen und die Schulen, welche sie gestiftet haben, die Hauptrolle spielen, und das Ganze in viele einzelne isolirte Partien vertheilt ist, welche keinen gemeinschaftlichen Beziehungspunct haben. Alles das findet in der Geschichte der Philosophie zwar auch seine Stelle, aber es nimmt nur die zweite, nicht die erste ein; es steht nicht um sein selbst, sondern um eines höhern Zwecks willen da.

§. 25.

Von der Anordnung der Geschichte der Philosophie.

Das Ganze muß chronologisch geordnet seyn. (Vergl. §. 12.) Aber selbst diese Ordnung muß sich wieder auf den Zweck der Geschichte beziehen. Die Zeitfolge ist nur gleichsam der Rahmen, in welchen das Ganze hinein gezeichnet wird; die einzelnen Partien desselben können noch immer auf verschiedene Art zusammengestellt werden.

Es läßt sich außerdem eine ethnographische, und eine biographische Methode in der Geschichte der Philosophie denken; nach jener werden die einzelnen Völker nach einander aufgeführt, in denen sich der philosophische Geist geäußert hat; nach dieser die Philosophen, wie sie ohne Rücksicht auf das Volk, dem sie angehörten, auf einander gefolgt sind. Beide Methoden sind deswegen tadelhaft, weil sie etwas Aeußeres und Zufälliges zum Wesentlichen machen. Daher hat man auch die irrige Meinung so lange gehegt, als müßten in der Geschichte der Philosophie alle Hauptvölker auftreten, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob dieses mit dem Geiste dieser Geschichte übereinstimme. Eine andere Methode besteht darin, daß man das Ganze nach Secten und Systemen ordnet. Obgleich diese etwas besser ist als jene, so hat sie doch mit ihnen den Fehler gemein, daß auf diese Art nur immer einzelne Partien beschrieben werden, welche durch kein gemeinschaftliches Band verbunden sind.

Der einzig zweckmäßige Plan für die Geschichte der Philosophie kann nur derjenige seyn, welcher die Bil-

dung der Philosophie als Wissenschaft, als das Wesentliche vor Augen hat, und diesem alles Uebrige unterordnet; *) in welchem daher alle Abschnitte und Ruhepuncte auf dieses Ziel hinweisen, und die Uebersicht erleichtern.

§. 26.

Von den Perioden der Geschichte der Philosophie.

Die Perioden und Zeitabschnitte müssen daher durch wichtige Veränderungen in dem wissenschaftlichen Gange der Philosophie gebildet werden. Dahin gehört die Aufstellung eines deutlichen Begriffs der Philosophie, worauf alles Philosophiren abzweckt; Erweiterung und systematische Eintheilung des Gebietes der Philosophie; eine gänzliche Veränderung in dem Geiste, in der Methode und in der Richtung des Philosophirens; merkwürdige Umänderung in der Bearbeitung der einzelnen philosophischen Wissenschaften u. s. w.

Jede Periode kann wieder Unterabtheilungen haben; und hierzu können entweder Denker, die sich Verdienste um die Philosophie erwarben, oder sonst für dieselbe merkwürdig wurden, oder auch ihre Systeme gebraucht werden. Die bisher gewöhnlichen Hauptabtheilungen treten also in die Stelle von Unterabtheilungen zurück, indem sie einem höhern Gesichtspunct untergeordnet werden.

Unter diese Perioden, welche chronologisch geordnet seyn müssen, werden nun alle Begebenheiten, die sich auf die Entwicklung der Philosophie beziehen, und auf ihren Gang Einfluß hatten, vertheilt und zusammengestellt. Was je für diese Wissenschaft, und wie es geleistet worden, was ihre Cultur befördert oder gehindert und aufgehalten hat, bekommt in dem Ganzen diejenige Stelle, welche der Zusammenhang und die Beziehung desselben auf die oberste Idee erfordert. Auf diese Art wird die Geschichte der Phi-

---

*) Die ethnographische Ordnung wird sich also hierdurch der chronologischen Darstellung, welche diese Idee verfolgt, unterordnen, und zuweilen eng anschließen lassen. A. d. H.

losophie allgemein, ohne deswegen alle Völker auftreten lassen zu müssen.

§. 27.

Allgemeine und specielle Geschichte der Philosophie.

Die allgemeine Geschichte der Philosophie kann, weil sie das Ganze umfaßt, nicht in allem Einzelnen ausführlich seyn, sondern muß das Detail vieler Theile und Begebenheiten, von denen sie oft nur die Resultate aufnehmen darf, speciellern Bearbeitungen überlassen. Es läßt sich ein Verhältniß zwischen der allgemeinen Geschichte der Philosophie und ihren speciellen Theilen denken, nach welchem sie sich genau einander anschließen, und zusammen ein vollständiges Ganzes bilden. Dieß würde der Fall seyn, wenn die letzteren den Inhalt der Geschichte der Philosophie nach allen Rücksichten und Beziehungen vollständig darstellten, jene aber die Resultate und höhern Ansichten, welche sich daraus ergeben, in Beziehung auf den letzten Zweck der Geschichte entwickelte, und gleichsam den Schlüssel zu jenen enthielte. Da aber dieses eine Idee ist, welche wegen ihrer großen Schwierigkeiten von einem Manne gar nicht, und von mehreren in Verbindung schwerlich je ausgeführt werden wird, so muß die allgemeine Geschichte der Philosophie nothwendig den wesentlichen Stoff auch aus jenen besondern Bearbeitungen aufnehmen und mit ihrem Zwecke verbinden.

Wir wollen hier zum Beschlusse diese möglichen speciellen Theile der Geschichte der Philosophie aufzählen.

I. In Rücksicht auf Zeit und Ortverhältnisse,

1) Geschichte der Philosophie einzelner Völker, nehmlich nur solcher, unter welchen das Philosophiren wirklich wissenschaftliche Form erreicht hat. Eine ihrer ersten Aufgaben ist, zu zeigen, welchen Einfluß der Nationalcharakter und die Verfassung eines Volks auf die Richtung seines philosophischen Geistes gehabt hat.

2) Geschichte der Philosophie einzelner Zeitabschnitte. Um eine besondere historische Bearbeitung zu verdienen, müssen sie in irgend einer Rücksicht merkwürdig seyn, und sich durch einen besondern Charakter auszeichnen, dessen genau detaillirte Entwicklung dann der Gegenstand dieser Geschichte ist. Hieher gehört die Abtheilung der Hauptperioden, und der ihnen untergeordneten Abschnitte.

II. In Rücksicht auf besondere Richtungen oder Gegenstände der Philosophie.

a) Partikulargeschichte des Philosophirens.

1) Geschichte einzelner philosophischer Schulen. Ihr Gegenstand ist die Entstehung, Verbreitung und Schicksale derselben, die Charakterisirung ihres eigenthümlichen Geistes, und ihres Einflusses auf die Bildung der Philosophie.

2) Geschichte einzelner Systeme. Der Hauptgesichtspunct derselben muß auf die Entstehung und Darstellung dieser Systeme nach ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit, und die Entwicklung der Ursachen, welche darauf gewirkt haben, gerichtet seyn.

3) Geschichte philosophischer Streitigkeiten. Diese läßt sich auf eine dreifache Art vortragen, so daß entweder die handelnden Personen, oder der Streitpunct der Hauptgesichtspunct dabei ist, oder beide verbunden werden. Jede dieser Arten hat, mit Geschicklichkeit ausgeführt, ihr Interesse, und liefert dann für die allgemeine Geschichte der Philosophie wichtige Beiträge.

4) Geschichte der philosophischen Methoden.

5) Geschichte der philosophischen Kunstsprache, welche vorzüglich die Bildung derselben und ihren Einfluß auf das Philosophiren darzustellen hat.

b) Geschichte einzelner philosophischer Wissenschaften. Sie müßte die Bildung derselben nach Form und Inhalt pragmatisch darstellen, das Verhältniß derselben zu andern Wissenschaften zeigen, und die Ursachen,

welche darauf Einfluß gehabt haben, ausführlich entwickeln.

c) Geschichte einzelner philosophischer Lehren, Grundsätze u. s. w.

An diese speciellen Theile der Geschichte der Philosophie und deren Behandlung in Monographieen schließen sich auch die Biographieen der Philosophen an, in so fern sie vorzüglich die Entwicklung der Eigenthümlichkeiten ihres philosophischen Geistes zum Gegenstand haben.

Alle jene specielle Bearbeitungen aber arbeiten der allgemeinen Geschichte vor, und bieten ihr mannichfaltigen Stoff zur Darstellung der Bildung der Philosophie als Wissenschaft dar. Je mehrere dieser Arbeiten schon vorhanden sind, desto mehr wird das Geschäft des Geschichtschreibers, vorzüglich was die Sammlung der Materialien betrifft, der unmöglich ein einziger Mann gewachsen seyn kann, erleichtert. Dagegen erweist die allgemeine Geschichte der Philosophie auch diesen speciellen Theilen den Dienst, daß sie den Gesichtspunct, welchen sie bei Aufsuchung und Bearbeitung des besondern Stoffs vorzüglich zu beachten haben, und die Methode, durch welche sie am zweckmäßigsten bearbeitet werden können, vor Augen legt. Sie können daher auch nur in Verbindung mit einander zu einem höheren Grade von Vollkommenheit gebracht werden.

§. 28 *).

Es können drei Hauptperioden für die Geschichte der Philosophie angenommen werden. Erste Hauptperiode. Freies Streben der Vernunft nach Erkenntniß der letzten Gründe und Gesetze der Natur und Freiheit, ohne

*) Der sel. Tennemann hat es ganz unterlassen, die von ihm bei dieser allgemeinen Geschichte der Philosophie angenommenen Hauptperioden anzugeben und damit den Plan dieses Werks dem Leser desselben vor Augen zu legen. Diesem wesentlichen Mangel soll die oben gegebene aus dem Grundriß gezogene und hier mit den Abtheilungen dieses größern Werks in Verbindung gebrachte Uebersicht in etwas abhelfen. A. d. H.

deutliches Bewußtseyn leitender Grundsätze. Griechische und römische Philosophie. — Zweite Hauptperiode. Streben der Vernunft nach Erkenntniß unter dem Einflusse eines über die Vernunft erhabenen, durch Offenbarung gegebenen Princips; dann aber auch Streben sich von diesem fremden Zwange loszumachen, wobei wiederum ein anderer Despotismus eingeführt wurde. Einseitig subtiler, dialektischer Geist. Philosophie des Mittelalters. — Dritte Hauptperiode. Selbstständiges Streben nach Erforschung der letzten Principien und vollständiger systematischer Verknüpfung aller Erkenntniß, vorzüglich sichtbar in der Ergründung, Begründung und Begrenzung der philosophischen Erkenntniß. Neuere Philosophie *).

---

*) Unter die erste dieser drei Hauptperioden fallen die fünf Hauptstücke und untergeordneten Perioden, von welchen die sieben ersten Bände dieses Werks handeln. Die zweite Hauptperiode enthält das fünfte und sechste Hauptstück, wovon die zwei Abtheilungen des achten Bandes und der neunte Band handeln. Die dritte Hauptperiode hat der Verfasser mit dem siebenten Hauptstücke im zehnten Bande begonnen und davon die Abtheilung, welche die getrennte Geschichte der spekulativen Philosophie von Baco an enthalten sollte, bis auf die empirische Schule in England im eilften Bande fortgeführt. A. d. H.

Anhang.

Geschichte und Litteratur der Geschichte der Philosophie.

§. 29.

Die ersten Versuche der Geschichte der Philosophie, wenn wir einige wenige ausnehmen, welche in abhandelnden Schriften über gewisse Materien die Behauptungen anderer Denker anführten, waren meistentheils Compilationen, ohne Kritik, Auswahl und philosophischen Geist. Ihre zusammengerafften geschichtlichen Nachrichten gingen in die Werke der Neuern über und mit ihnen jene unhistorische Manier, die sich nur damit begnügte, eine Menge von Notizen zusammenzutragen, ohne sie nach einem festen Gesichtspunct zu ordnen, und durch Beziehung auf einen Zweck in eine zusammenhängende Darstellung zu verarbeiten. Diogenes Laertius war lange Zeit der einzige Führer und das Muster für die neuern Geschichtschreiber, die ihn nur theils übersetzten, theils durch Hülfe anderer Schriftsteller von sehr ungleichem Werth ergänzten, und die Compilation bis auf neuere Zeiten fortführten. Hierzu kam noch die Meinung der Kirchenväter, die durch ihren Hang, alle Weisheit aus Offenbarung abzuleiten, und das jüdische Volk auch von dieser Seite als das allein begünstigte darzustellen, eine Menge historischer Irrthümer, Vorurtheile und Ansichten auf die spätern Bearbeiter der Geschichte fortpflanzten, welche dem größten Theile nach Theologen waren. Sie veranlaßten den Wahn einer antediluvianischen

Philosophie, und die Einmischung vieler theologischen Polemik und Gelehrsamkeit.

Die meisten Schriften dieser Art enthalten nichts als gesammelte Nachrichten von dem Leben der Philosophen und ihren Behauptungen, wie sie zerstreuet gefunden werden, ohne in den Geist derselben einzudringen, oft durch das herrschende theologische System, durch allegorische und mystische Deutungen verunstaltet und verdreht, oder dürre Auszüge aus Schriften der Philosophen, welche weder den Geist des Schriftstellers charakterisiren, noch von seinem System etwas anders, als den bloßen Buchstaben geben. Der Mangel an philosophischem Geist, und an einem bestimmten Begriffe von Philosophie und den Erfordernissen einer Geschichte derselben setzt die meisten Schriftsteller dieses Faches in die Klasse der Compilatoren und Chronikenschreiber. Nur selten traten Männer auf, welche wie Bayle, frei von allen vorgefaßten Meinungen, und ausgerüstet mit Gelehrsamkeit, durch ihren ächten philosophischen Geist, durch ihren hier so wohlthätigen Skepticismus über einzelne Puncte der Geschichte neues Licht verbreiteten, das Grundlose und bloß bittweise Angenommene in seiner Blöße darstellten, und für diese Art von Forschungen ein Muster aufstellten. Schade nur, daß Bayle nicht in diesem Geiste die ganze Geschichte der Philosophie bearbeitete, und daß er so wenig Nachahmer fand.

In der Litteratur der Geschichte der Philosophie macht ferner Brucker Epoche, nicht sowohl wegen des eignen Quellenstudiums, oder weil er die Methode derselben umgeschaffen hätte, sondern weil er mit großem Fleiße Alles, was bis auf seine Zeiten für die Geschichte war vorgearbeitet worden, sammelte. Sein Werk, das größte und umfassendste in dieser ganzen Litteratur, theilt die Geschichte der Philosophie in die alte, mittlere und neue, und nach den Völkerschaften ein, und ist fast immer weitläufiger in der Lebensbeschreibung der Philosophen, als in der Darstellung ihrer Systeme. Wo er diese aufführt, sind es Fragmente, welche noch vieler Berichtigungen und Ergänzungen aus den Quellen bedürfen; auch mischt er noch gar viele Untersuchungen ein,

die nicht dahin gehören. Bei allem seinen Forschungsgeist, besitzt er doch nicht genug philosophischen Geist; sein Begriff von Philosophie ist zu schwankend und unbestimmt, als daß er einen festen Gesichtspunct und Plan für die Geschichte derselben hätte fassen können. Ungeachtet aller dieser Mängel aber hat er doch das erste vollständige Werk über diese Geschichte aufgestellt, das als solches in der Litteratur Auszeichnung verdient.

Nach Bruckers Zeiten fängt sich die Periode an, in welcher größtentheils von den Deutschen vorzüglich viel ist geleistet worden. Die Gründlichkeit der Sprachforschung, die zweckmäßigere Methode in dem Studium der Classiker, die größere Schärfe und Bestimmtheit der Kritik, überhaupt der größere Eifer, mit welchem Philologie getrieben wurde, hatte den wohlthätigsten Einfluß auf die Geschichtsforschung in diesem Gebiete. Diesen Ursachen ist es zu verdanken, daß mehrere, vorzüglich ältere philosophische Werke aus der Vergessenheit gezogen, und mit mehr Geschmack und Sachkenntniß bearbeitet wurden; daß der Werth und die Brauchbarkeit der meisten Quellen geprüft und bestimmt wurde; daß mehrere schätzbare Werke über einzelne Theile der alten Geschichte an das Licht traten, welche eine Menge neuer Thatsachen hervorzogen, alte Irrthümer verbesserten, über manche Systeme und Lehrsätze neues Licht verbreiteten. Auf der andern Seite kam der kritische Geist der Philosophie diesem Zweige der Geschichte zu statten, durch tiefere Ergründung des Begriffs und Wesens der Philosophie, durch Erörterung des Erkenntnißvermögens, seiner Formen und Gesetze, durch die genauere Eintheilung des Gebiets und der Theile der Philosophie. In dieser Periode zeichnen sich Tiedemann, Meiners, Garve, Buhle, nebst mehreren andern aus, deren Werke in der Folge angeführt werden sollen. Man bemerkt mit Vergnügen, daß der Gesichtspunct immer mehr auf das Wesentliche, auf den philosophischen Gehalt sein Augenmerk richtet, und selbst den fehlerhaften äußern Zuschnitt, die ethnographische Ordnung, welche noch in allen, auch den neuesten Compendien herrscht,

wagte Tiedemann zuerst gegen eine zweckmäßigere zu vertauschen *).

Vergl. die Uebersicht des Vorzüglichsten, was für die Geschichte der Philosophie seit 1780 geleistet worden in Niethammers philos. Journal 1795. VIII. u. IX.

Wir geben hier eine Uebersicht von allen Schriften, welche über die Geschichte der Philosophie erschienen sind, mit Ausschluß derjenigen, welche die Geschichte der Philosophie einzelner Perioden und Völker betreffen, und in jedem Bande besonders genannt werden sollen. Hier finden nur die allgemeinen Schriften, nach Klassen geordnet, und in der Folge wie sie erschienen sind, eine Stelle. Eine Anzeige des Werths und des Eigenthümlichen jeder Schrift würde zu weit führen; wir beschränken uns daher bloß auf die Angabe der Titel.

§. 30.

I. Schriften über den Begriff, Umfang, die Form und Methode der Geschichte der Philosophie.

a) Begriff.

Karl Leonh. Reinhold, über den Begriff der Geschichte der Philosophie in Füllebornś Beiträgen zur Geschichte der Philosophie 1 St. und in der Auswahl vermischter Schriften 1 Thl. Jena 1796.

Ge. Fr. Dan. Goeß, Abhandlung über den Begriff der Geschichte der Philosophie ꝛc. Erlangen 1794. 8. und: Blicke in das Gebiet der Geschichte und Philosophie. I. Bdchen. Leipzig 1798. 8.

Jo. Christ. Aug. Grohmann, über den Begriff der Geschichte der Philosophie. Wittenberg 1797. 8.

*) Noch fehlt die Darstellung der Geschichte der Philosophie, welche die Entwickelung der Philosophie unter den Menschen im Ganzen und Großen in ihrem organischen Zusammenhange, und so jedes einzelne orginelle System als Glied und untergeordneten Organismus darstellte. A. d. H.

Dan. Boethius, de idea historiae philosophiae rite formanda. Upsal 1800. 4.

Fr. Aug. Carus, Ideen zur Geschichte der Philosophie. Leipzig 1809. 8. (der nachgel. Werke IV. B.)

Car. Fr. Bachmann, über Philosophie und ihre Geschichte, drei akad. Vorlesungen. Jena 1811. 8. und: Ueber Geschichte der Philosophie. Zweite umgearbeitete Auflage nebst einem Sendschreiben an ꝛc. Reinhold in Kiel. Jena 1820. 8.

Chr. Aug. Brandis, über den Begriff der Geschichte der Philosophie. Kopenhagen 1815. 8.

b) Umfang.

Börge Riisbrigh, über das Alter der Philosophie und den Begriff von derselben, aus dem Dänischen von Jo. Amb. Markussen. Kopenhagen 1803. 8.

Chr. Fr. Bachmann, de peccatis Tennemanni in hist. philos. Jena 1814. 4.

c) Methode.

Christ. Garve, de ratione scribendi hist. philos. Lipsiae 1768. 4. und: legendorum philosophorum veterum praecepta nonnulla et exempla. Ibid. 1770. 4. (Beide auch in Fülleborns Beiträgen XI. u. XII. St.)

Georg Gust. Fülleborns Abhandlung: Plan zu einer Geschichte der Philosophie. In dem 4 St. seiner Beiträge; und: Was heißt den Geist einer Philosophie darstellen. In seinen Beiträgen 5 St.

Chr. Weiß, über die Behandlungsart der Geschichte der Philosophie auf Universitäten. Leipzig 1800.

d) Quellen.

Henr. Kuhnhardt, de fide historicor. recte aestimanda in hist. philos. Helmst. 1796. 4.

e) Eintheilung.

Dan. Boethius, de praecipuis philos. epochis. Lund. 1800. 4.

f) Werth.

Fr. Ant. Zimmermann (praeses) Disputation von der Brauchbarkeit der philosophischen Geschichte. Heidelberg 1785. 4.

Ge. Aug. Fülleborn, einige allgemeine Resultate aus der Geschichte der Philosophie in den Beiträgen IV. St. und: Ueber einige Vortheile aus dem Studium der alten Philosophie XI. St.

Heinr. Ritter, über die Bildung der Philosophie durch die Geschichte der Philosophie (Zugabe zu seinem Buche über den Einfluß des Cartesius). Leipzig 1816. 8.

§. 31.

II. Schriften, in welchen einzelne Untersuchungen, Erläuterungen und Bemerkungen über die Geschichte der Philosophie vorkommen.

The true intellectual System of the universe by Ralph Cudworth etc. London 1678. fol. II. Ed. 1743. 4. Latein. Uebersetzung Mosheims: Systema intellectuale huius universi etc. Jenae 1733. fol. Ed. II. Leidae 1773. II Voll. 4.

Petri Dan. Huetii demonstratio Evangelica. Paris. 1679. fol. und öfter.

Dictionnaire historique et critique, par Mr. Pierre Bayle. Rotterd. 1697. II Voll. fol. Die beste Ausgabe ist Ed. IV. revue et augmentée par Des-Maizeaux. Amst. et Leid. 1740. IV Voll. fol. Deutsch von Joh. Chph. Gottsched. Leipzig 1741—44. IV Bde. Fol. Franz. Auszug: Extrait du dictionn. du Mr. Bayle Berl. 1765. II T. 8. Deutscher Auszug: Peter Baylens philosophisches Wörterbuch, oder die philosophischen Artikel rc.; abgekürzt von Ludw. Heinr. Jakob. Halle 1796. II Bde. 8.

Ernst Platners philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte. Leipzig 1782. II Bde. 8. II. Ausg. 1793—1800. 8.

Joh. Neub, über den in verschiedenen Epochen der Wissenschaften allgemein herrschenden Geist und seinen Einfluß auf dieselben. Frankfurt a. M. 1795. 8.

III. Vermischte Sammlungen zur Geschichte der Philosophie.

Jac. Thomasii schediasma historicum, quo varia discutiuntur ad hist. tum philosophic. tum ecclesiasticam pertinentia. Lipsiae 1665. 4; auch unter dem Titel: origines historiae philos. et eccl. cura Chr. Thomasii. Hal. 1699. 8.

Jo. Franc. Buddei Analecta historiae philosophicae. Hal. 1706. 8. Ed. II. 1724. 8.

Acta Philosophorum d. i. gründliche Nachrichten aus der Historia philosophica von Chr. Aug. Heumann. XVIII Stücke in III Bden. Halle 1715—23. 8.

Mehrere Abhandlungen in der Histoire de l'Academie royale des Inscriptions et des belles lettres. Paris 1717. Fol. Einige davon findet man in

Michael Hißmanns Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte. Göttingen und Leipzig 1778—1783. VI Bde. 8.

Jac. Bruckeri Otium Vindelicum s. meletematum historico-philosophicorum triga. Aug. Vind. 1729. 8. und

Miscellanea historiae philosophicae, literariae, criticae, olim sparsim edita, nunc uno fasce collecta, multisque accessionibus aucta et emendata a Iac. Bruckero. Ibid. 1748. 8.

Christ. Ern. de Windheim Fragmenta historiae philosophicae etc. Erl. 1753. 8.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Georg Gustav Fülleborn. Züllichau und Freistadt 1791—1799. XII Stücke. 8.

IV. Ausführliche Werke über die Geschichte der Philosophie und ihre Litteratur.

Thom. Stanley history of philosophy. London 1655. fol. Ed. III. 1701. 4. lateinisch übersetzt mit Berichtigungen: hist. philos. etc. von Godofr. Olearius. Lipsiae 1711. 4. und Venet. 1733. 4.

Histoire critique de la philosophie ou l'on traite de son origine, de ses progres et des diverses revolutions, qui lui sont arrivées jusque à notre tems par Mr. D*** (Andr. Fr. Boureau Deslandes). Paris 1730 — 36. III Voll. fol. Nouv. edit. Amsterd. 1737. III Voll. 8. Deutsch Leipzig 1770. (I. Bd.)

Joh. Jak. Bruckers kurze Fragen aus der philosophischen Historie. Ulm 1731 — 36. VII Bde. 12. Zusätze 1737. 12. Desselben historia critica philosophiae a mundi incunabulis etc. Lipsiae 1742 — 44. V Voll. 4. Ed. altera 1766 — 67. VI Voll. 4. (Im englischen Auszug von Will. Enfield. Lond. 1791. II Voll. 4.)

Della istoria e della indole di ogni filosofia, di Agatopisto Cromaziano (der wahre Name des Verfassers ist Buonafede). Lucca 1766 — 71. V Voll. 8. Damit hängt zusammen: Della restauratione di ogni filosofia nei Sec. XV, XVI, XVII. Venez. 1789. III Voll. 8. Ins Deutsche übersetzt, mit einigen Berichtigungen und Abhandlungen von H. K. Heydenreich. Leipzig 1791. II Bde. 8.

Geschichte der Philosophie für Liebhaber (von Jo. Chph. Adelung). Leipzig 1786 — 87. III Bde. 8. II Aufl. 1809.

Joh. Gottl. Buhle, Geschichte des philosophirenden menschlichen Verstandes I. B. Lemgo 1793. 8. (nicht fortgesetzt) und: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Litteratur derselben. Göttingen 1796 — 1804. VIII Bde. 8. welchem Werke sich seine Geschichte der neuern Philosophie anschließt.

Degerando, hist. comparée des systemes de la philos. Paris 1804. III Voll. 8. II. Ed. augmentée IV Voll. 8. Paris 1822. Deutsch übersetzt von Tennemann. Marburg 1806 — 7. II Voll. 8.

Litteratur:

Jo. Jonsius, de scriptoribus hist. philosophicae libri IV. Francf. 1659. recogniti etc. cura Jo. Chr. Dorn. Jen. 1716. 8.

Jo. Andr. Ortloffs Handbuch der Litteratur der Geschichte der Philosophie. Erlangen 1798. 8. (1. Abthl.)

V. Compendien und kleinere Schriften.

Georg. Hornii historiae philosophicae lib. VII. Lugd. Bat. 1655. 4.

Joh. Franc. Buddei historiae philosophicae succincta delineatio vor seinen Elementis philosophiae instrumentalis. Edit. IV. Hal. 1712. 8. Erläuterungen derselben vom Verfasser gab Joh. Georg Walch. Halle 1731. 8. heraus.

Laur. Reinhardi compend. histor. philosophiae. Hamburg 1724. 8. ib. 1735. 4.

Frieder. Gentzkenii historia philosophiae in usum lectionum academicarum auctior. Hamb. 1724. 8. ibid. 1734. 8.

Joh. Bapt. Capasso historiae philosophicae synopsis, sive de origine et progressu philosophiae, de vitis, sectis et systematibus omnium philosophorum. libr. IV. Neap. 1728. 4.

Jo. Gottl. Heineccii elementa hist. philosophicae. Berol. 1743. 8.

Jo. Jac. Bruckeri institutiones historiae philosophicae, usui academicae iuventutis adornatae. Lipsiae 1747. 8. II Ed. ib. 1756. Ed. III. von Fr. Gottl. Born ib. 1790. 8. Desselben Anfangsgründe der philosophischen Geschichte. Ulm 1751. (früher unter

dem Titel: Auszug aus den Fragen aus der philosophischen Historie. Ulm 1736. 8.

Karl Wilh. Lodtmanns kurzer Abriß der Geschichte der Weltweisheit, nach Ordnung der Zeit, zum Gebr. akad. Vorlesungen. Helmstädt 1754. 8.

Formey, abregé de l'histoire de la philosophie. Amsterd. 1760. 8. Deutsch Berlin 1763. 8.

Friedr. Anton Büschings Grundriß einer Geschichte der Philosophie. Berlin 1771 — 1774. 2 Theile. 8.

Chph. Meiners, Grundriß der Geschichte der Weltweisheit. Lemgo 1786. 8. II. Aufl. 1789.

Jo. Gurlitts Abriß der Geschichte der Philosophie, Leipzig 1786. 8.

Joh. Aug. Eberhards allgemeine Geschichte der Philosophie. Halle 1788. 2. Ausgabe 1796. 8. Auszug aus der allgemeinen Geschichte. Halle 1794. 8.

Fr. Xav. Gmeiners Litterargeschichte des Ursprungs und Fortgangs der Philosophie, wie auch aller philosophischen Secten und Systeme. Gräz 1788. 1789. II Bde. 8.

Joh. Christ. Vollbedings kurze Uebersicht der Geschichte der Philosophie bei der Vorwelt, bei den ältesten Völkern und ersten Philosophen, in seinem Lehrbuche der theoretischen Philosophie. Berlin 1792. 8.

J. C. G. Werdermanns Geschichte der Philosophie, als Anhang seiner kurzen Darstellung der Philosophie in ihrer neuesten Gestalt. Leipzig 1793. 8.

Chr. Gust. Fülleborns kurze Geschichte der Philosophie im III St. der Beiträge.

Geo. Sochers Grundriß der Geschichte der philosophischen Systeme von den Griechen bis auf Kant. München 1802. 8.

Friedr. Asts Grundriß einer Geschichte der Philosophie. Landshut 1807. 8. II. Aufl. 1825.

Joh. Heinr. Mart. Ernestis encyklop. Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Philosophie und ihrer Litt. Lemgo 1807. 8.

Fr. Aug. Carus, Ideen zur Geschichte der Philosophie. Leipzig 1809. 8. s. S. LXVI.

Carl Aug. Schaller, Handbuch der Geschichte philosophischer Wahrheiten. Halle 1809. 8. (des Magazins für Verstandsübung II. Theil.)

Phil. Ludw. Snells kurzer Abriß der Geschichte der Philosophie I. Abthl. (Geschichte der alten Philosophie.) Gießen 1813. II. Abthl. (Philosophie des Mittelalters.) 1819. 8.)

Kaj. Weillers Grundriß einer Geschichte der Philosophie. München 1813. 8.

Jos. Hillebrands Geschichte und Methodologie der Philosophie (Propädeutik der Philosophie II. Abthl.) Heidelb. 1819. 8.

Ans. Thadd. Rixner, Handbuch der Geschichte der Philosophie. III Bde. Sulzbach 1822 — 23. 8.

VI. Geschichte einzelner Theile der Philosophie.

a) Spekulative Philosophie.

Dieterich Tiedemanns Geist der spekulativen Philosophie. Marburg 1791 — 1797. VII Bde. 8. (bis Berkeley.)

b) Logik und Metaphysik insbesondere.

Pet. Gassendi, de origine et varietate Logicae in dem I. B. seiner Werke.

Ger. Jo. Vossii de natura et constitutione Logicae et Rhetoricae lib. XI. Hag. Com. 1658. 4.

Jac. Friedr. Reimmanns kritisirender Geschichtskalender von der Logica. Frankf. 1698. 8.

Jo. Alb. Fabricii specimen elenchticum hist. logicae. Hamb. 1699. 4.

Joh. Georg Walch, historia logicae, in seinen Parergis academicis. Lips. 1721. 8. S. 453 ff.

Joach. Georg Daries, Meditationes in Logicas veterum, Anhang zu seiner Via ad veritatem. Jena 1755. 8.

Fülleborn, kurze Geschichte der Logik bei den Griechen. Beitr. St. IV. Nr. 4.

Joh. Glieb. Buhle de veter. philosophor. graecor. ante Aristotel. conaminib. in arte logica invenienda et perficienda in den Commentatt. soc. Gott. T. X.

W. L. G. Freiherrn von Eberstein, Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen, von Leibnitz bis auf gegenwärtige Zeit. Halle 1794 — 99. II Bde. 8.

Jac. Thomasii historia variae fortunae, quam disciplina metaphysica, iam sub Aristotele, iam sub Scholasticis, iam sub recentioribus experta est; vor seinen Erotematibus metaphysices. Lipsiae 1705. 8.

Sam. Frid. Buchneri historia metaphysices. Witteb. 1723. 8.

Lud. Pet. Waehlin, diss. de progressu philos. theoreticae sec. XVIII. Lund. 1796. 4.

Preisschriften über die Frage: welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnitz's und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht, von Jo. Chph. Schwab, Carl Leonh. Reinhold, Joh. Heinr. Abicht. Berl. 1796. 8.

Fred. Ancillon, melanges de literature et de philos. II Voll. Par. 1809. 8.

Storia critica delle opinioni filosophiche di ogni secolo intorno alla Cosmologia di B. T. (C. Bas. Terzi.) T. I. Padua 1788. 8.

c) Psychologie insbesondere.

Storia critica delle opinioni filosophiche de ogni secolo all' anima di B. T. (Bas. Terzi.) Padua 1776 — 1778. 8.

Fr. Aug. Carus, Geschichte der Psychologie. Leipzig 1808. (III. B. der Werke.)

d) Religionsphilosophie insbesondere.

Mr. de Burigny, hist. de la philos. payenne ou sentiments des philos. et des peuples payens etc. sur

dieu, sur l'ame et sur les devoirs de l'homme. à la Haye 1723. II Voll. 12. (auch unter dem Titel la theologie payenne. Paris 1753. II Voll. 12.)

Joh. Achat. Fel. Bielcke, Historie der natürlichen Gottesgelahrtheit vom Anfang der Welt bis auf gegenwärtige Zeiten. Leipzig und Zelle 1742. 4. Ebendess. Neuere Geschichte der natürl. Gottesgelahrth. 1. St. 1749. 2. St. 1752. 4.

Mich. Fried. Leistikow, Beitrag zur Geschichte der natürlichen Gottesgelahrtheit. Jena 1750. 4.

Joh. Ge. Alb. Kippings Versuch zur philosophischen Geschichte der natürlichen Gottesgelahrtheit 1 Theil. Braunschw. 1761. 8.

Christ. Friedr. Polz, Geschichte der natürlichen Theologie, in seiner natürlichen Gottesgelehrsamkeit. Jena 1777. 4.

Phil. Chr. Reinhards Abriß einer Geschichte der Entwickelung und Ausbildung der religiösen Ideen. Jena 1794. 8.

Imman. Bergers Geschichte der Religionsphilosophie. Berl. 1800. 8.

e) Moral.

Nic. Hier. Gundling, historia philosophiae moralis Pars I. Hal. 1706. 4.

Chr. Gottl. Stolle, Historie der heidnischen Moral. Jena 1714. 4.

John. England inquiry into the moral of ancients. Lond. 1735. 8. Deutsch von J. C. F. Schulz. Halle 1775. 8.

Chr. Gottfr. Ewerbeck, super doctrinae de morib. historia, eius fontibus, conscribenda ratione et utilitate. Hal. 1787. 8.

Geo. Sam. Francke Beantwortung der ꝛc. Frage: quinam sunt notabiliores gradus, per quos philosophia practica, ex quo tempore systematice pertractari coepit, in eum, quem hodie obtinet, statum pervenerit. Alton. 1801. 8.

Christoph Meiners, allgem. krit. Gesch. der ältern und neuern Ethik. Göttingen 1800—1. II Thle. 8.

Carl Friedr. Stäudlin, Gesch. der Moralphilos. Hannover 1823. 8.

Jean. Barbeyracs Vorrede zu seiner franz. Uebersetzung des Puffendorfischen Jur. nat. Berlin 1732. 4. enthält eine Geschichte der Moral und des Naturrechts.

Jo. Jac. Fries, Beiträge zur Geschichte der Philosophie. I. Heft. Heidelberg. (zur Geschichte der Ethik.)

Leopold von Henning, Principien der Ethik in hist. Entwickelung. Berlin 1824. 8.

f) Naturrecht insbesondere.

Jac. Frid. Ludovici delineatio historiae iuris divini naturalis et positivi universalis. Hal. 1701. Ed. II. 1714. 8.

Joh. Franc. Buddei historia iuris naturalis in seinen Selecta iuris naturae et gentium. Hal. 1717. 8.

(Chr. Thomasii) paulo plenior historia iuris naturalis, cum duplice appendice, in usum auditorii Thomasiani. Hal. 1719. 4.

Ad. Fried. Glafeys vollständige Geschichte des Rechts der Vernunft. Verbesserte Aufl. Leipz. 1739. 4.

Jo. Jac. Schmauß, Historie des Rechts der Natur; im ersten Buche seines neuen Systems. Gött. 1753. 8.

Essay sur l'histoire du droit naturel. London 1757. 8.

G. Christ. Gebaueri nova iuris naturalis historia, auxit et edidit Ericus Christ. Klevesahl. Wetzlar 1774. 8.

Geo. Henrici, Ideen zu einer wissenschaftlichen Begründung der Rechtslehre. Hannover 1809 — 1810. II Thle. 8. (im ersten die Geschichte.)

VII. Geschichte einzelner Lehren, Ansichten, Schulen.

Jac. Bruckeri historia philosophica doctrinae de ideis. Aug. Vind. 1723. 8. (vergl. Miscell. hist. philos. p. 56 sqq.)

Christ. Friderici Polzii Fasciculus commentationum metaphysicarum, qui continet historiam, dogmata atque controversias diiudicatas de primis principiis. Jenae 1757. 4.

Charl. Batteux, histoire des causes premières. Paris. 1769. II Voll. 8. Deutsch: Geschichte der Meinungen der Philosophen von den ersten Grundursachen der Dinge (von J. J. Engel). Leipzig 1773. 8. Verb. Ausg. Halberstadt 1792. 8.

Theod. Aug. Suabedissen, Resultate der philosophischen Forschungen über die Natur der menschlichen Erkenntniß von Plato bis Kant (gekrönte Preisschrift). Marburg 1808. 8.

Guil. Gotthilf Salzmann, Comment., in qua hist. doctrinae de fontib. et ortu cognitionis humanae etc. conscripta est etc. Gotting. 1821. 8.

Christ. Gottf. Bardili, Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe. I. Th. Halle 1788. 8.

* * *

Christ. Meiners, historia doctrinae de vero deo. Pars I. Lemgov. 1780. 8. Deutsch von Meusching. Duisb. 1791. 8. (Auszug von Breyer. Erlangen 1780. 8.)

Ge. Frid. Creuzer, philosophor. vett. loci de providentia divina itemque de fato emendantur, explicantur. Heidelb. 1806. 4.

Jo. Glieb. Buhle, de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane Colophonio primo eius auctore usque ad Spinozam Comm. in den Commentatt. soc. reg. Gott. Vol. X. p. 157.

Jenkini Thomasii historia Atheismi breviter delineata. Basil. 1789. Alt. 1713. Edit. auct. Lond. 1716. 8.

Jo. Franc. Buddei theses de Atheismo et superstitione. Jen. 1717. 8. Deutsch ebendaselbst 1723. 8.

Jac. Frider. Reimanni historia universalis Atheismi et Atheorum falso et merito suspectorum. Hildes. 1725. 8.

Philosophorum sententiae de fato et de eo, quod in nostra est potestate, collectae per Hug. Grotium. Amst. 1648. 12.

J. C. G. Werdermanns Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksal und menschliche Freiheit von den ältesten Zeiten an bis auf die neuesten Denker. Leipz. 1793. 8.

* * *

Joh. Priestley, hist. of the philosophical doctrine concerning the origin of the soul and the nature of matter in seinen disquisitions relating to matter and spirit. Lond. 1777. 8.

Joach. Oporini hist. critica de immortalitate mortalium. Hamb. 1735. 8.

Adam W. Frantzen, krit. Geschichte der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in Absicht auf die Zeiten vor Christi Geburt. Lübeck 1747. 8.

Jo. Frid. Cottae hist. succincta dogmatum de vita aeterna. Tübingen 1770. 4.

Chr. Wilh. Flügges Geschichte des Glaubens an die Unsterblichkeit, Auferstehung rc. Leipzig 1794–95. II Thl. 8.

Versuch einer historisch-kritischen Uebersicht der Lehren und Meinungen der vornehmsten neuern Weltweisen von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Altona 1796. 8.

Struve hist. doctrinae graecor. ac romanor. philosophor. de statu animarum post mortem. Alton. 1803.

Carl Phil. Conz, Schicksale der Seelenwanderungshypothese. Königsberg 1791. 8.

* * *

Stellini diss. de ortu et progressu morum atque opinionum ad mores pertinentium specimen; in seinen dissertatt. IV. Pad. 1764. 4.

Chr. Garve, Abhandlung über die verschiedenen Principien der Sittenlehre von Aristoteles bis auf unsere Zeiten. Breslau 1708. 8. und Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre. Ebendaselbst 1798. 8.

Geo. Dreves, Resultate der philosophierenden Vernunft über die Natur der Sittlichkeit. Leipzig 1797. II Thle. 8.

Carl Chr. Ehrh. Schmids Geschichte der Lehre von Adiaphoris in seinem Buche: Adiaphora. Jena 1809. 8.

Gottlieb Hufelands Versuch über den Grundsaz des Naturrechts. Leipzig 1785. 8.

Joh. Chr. Fried. Meister, über den Eid nach reinen Vernunftbegriffen. Eine gekrönte Preisschrift. Leipzig u. Züllichau 1810. 4. und desselben Preisschrift über die Verschiedenheit der Philosophen im Ursatze der Sittenlehre und des Naturrechts, bei ihrer Einstimmung in Einzellehren. Ebendaselbst 1812. 8.

* * *

Mich. Hissmann, Geschichte der Lehre von der Association der Ideen. Göttingen 1776. 8.

J. G. Ehrenfr. Maass, paralipomena ad hist. doctrinae de associatione idearum. Hal. 1787. 8. und in seinem Versuch über die Einbildungskraft. 2. Aufl. Halle 1797. 8.

Carl Friedr. Stäudlins Geschichte und Geist des Skepticismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion. Leipzig 1794 — 1795. II Bde. 8.

Imm. Zeender de notione et generib. scepticismi et hodierna praesertim eius ratione. Bern 1795. 8.

Jo. Gerh. Vossii de philosophiae et philosophorum sectis lib. II. Hag. Com. 1658. 4. contin. atque supplementa adiecit. Jo. Jac. a Ryssel. Lips. 1690. 4. und Jen. 1705. 4.

VIII. Vermischte Schriften über die allgemeine Geschichte der Philosophie.

Ant. Fr. Büschings Vergleichung der griechischen Philosophie mit der neuern. Berlin 1785. 8.

Exposition succincte et comparaison de la doctrine des anciens et de nouveaux Philosophes. Paris 1787. II Thle. 8.

Von der Verschiedenheit der alten und neuen Philosophie, eine Abhandlung von Fülleborn im 4. St. der Beiträge.

Die Schriften über besondere Abschnitte der Geschichte der Philosophie siehe im Anhange.

Schlußbemerkung des Herausgebers.

Da sich der Verfasser dieses Werks später davon überzeugte, daß eine Kenntniß der Religionslehre und Philosopheme der orientalischen Völker, besonders zur Erklärung der Philosophie der Griechen, deren vielseitiger Zusammenhang mit dem Oriente unleugbar ist, sehr förderlich sey, (vergl. oben §. 15.) so fügte er der zweiten Auflage seines Grundrisses zuerst in einer besondern Einleitung eine kurze Uebersicht der religiösen und philosophischen Ansichten jener Völker und der ältesten griechischen Cultur hinzu. Um diesen ganzen Abschnitt nicht abschreiben zu müssen, oder durch eigne Forschungen, die ich vielleicht später über di[e]sen Gegenstand öffentlich mittheilen werde, den Raum zu beschränken, verweise ich die Leser auf diesen Abschnitt, wie er sich in meiner zweiten Bearbeitung S. 39 ff. findet.

Geschichte der Philosophie.

Erste Hauptperiode.

Philosophie der Griechen und Römer.

Einleitung
zur Geschichte der griechischen Philosophie.

Die griechische Nation steht in der Geschichte einzig da. Keine hat so wenig von andern empfangen, so vieles andern mitgetheilt, keine hat einen so großen und ihre politische Existenz überlebenden Einfluß auf die Geistesbildung fast aller cultivirten Nationen und auf den Gang der wissenschaftlichen Cultur gehabt. Wenn auch die Griechen nicht isolirt und unabhängig von andern ihre Bildung anfingen, so zeigten sie sich doch als ein originales Volk, indem sie, nachdem der Grund zu ihrer Cultur vielleicht durch fremden Einfluß gelegt war, derselben eine eigenthümliche Beschaffenheit und Richtung gaben, und das Empfangene ganz eigenthümlich verarbeiteten.

Diese Bemerkung gilt vorzüglich auch von der Bearbeitung der Philosophie durch die Griechen. Ohne andern Nationen eben philosophischen Geist absprechen zu wollen, darf man doch behaupten, daß er bei den Griechen sich von innen heraus, weniger durch äußeren Einfluß entwickelt, und zu einem eigenthümlichen Charakter erhoben habe. *)

*) Hier muß an die verschiedenen Meinungen über das Verhältniß der Griechen zu andern, besonders orientalischen Völkern erinnert werden. Wie sehr letztere auch späterhin von den Griechen in der geistigen Cultur übertroffen worden sind, so darf doch ihr Einfluß auf diese nicht abgeleugnet werden, der auch in den Sagen von den Einwanderungen der ersten Colonieen in Griechenland ausge-

Wenn auch frühere Nationen, wie nicht zu bezweifeln ist, Männer hervorgebracht haben, welche, wie Thales, das Problem von Entstehung der Welt und dem Wesen des Universums aufzulösen suchten, und manche einzelne philosophische Ideen von ihnen zu den Griechen übergegangen sind, so ist doch der menschliche Geist, so weit die uns zu Gebote stehenden Quellen reichen, zuerst bei den Griechen so weit fortgeschritten, daß er sich nach solchen Vorbereitungen zu einer Idee einer wissenschaftlichen Philosophie erhob, und diese selbst zu verwirklichen suchte (s. oben S. XXXVI.). Und wie riesenmäßig waren nicht die Fortschritte derselben, wie schnell wurde die Ansicht der Dinge heller, der Gesichtskreis erweitert, das Gebiet der Philosophie bestimmter, das Forschen selbst geordneter, durch Principien immer mehr geleitet und die Sprache zur Bezeichnung philosophischer Ideen gebildet? In der That erreichte die Philosophie sehr bald denjenigen Grad der wissenschaftlichen Cultur, welcher damals der höchste erreichbare war und lange Zeit für das letzte Ziel des menschlichen Wissens gehalten wurde. Lange Zeit ging der menschliche Geist sowohl im Behaupten, als im Zweifeln, nicht über das hinaus, was die griechischen Philosophen geleistet hatten; die aufgestellten Systeme verbreiteten sich in andere Länder, fanden Anhänger und Gegner, wurden erklärt, popularisirt, bestritten, verändert, erweitert, verengt und auf mannichfaltige Weise modificirt. Die griechische Philosophie war also der Text und die Norm für die Denker vieler Jahrhunderte; sie ging mehr oder

---

sprochen ist. Nach neuern Untersuchungen schreibt man auch den Pelasgern, als ältesten Bewohnern des nördlichen Griechenlands eine ursprünglich orientalische Bildung zu. Vergl. Schelling über die Gottheiten von Samothrake. Stuttgardt 1815. 8. Nach Ast, Creuzer und andern sind die Grundideen, die fast in jedem philosophischen Systeme der Griechen wiederkehren, zugleich die Grundlehren der orientalischen Religion und zwar der esoterischen, die sich von dem Mythus, als exoterischer Volksreligion absonderten. Aber auch so bleibt den Griechen das Verdienst, daß sie den mit der Religion verschmolzenen Gedanken zu freier Entwickelung brachten, und die Gegenstände der Religion zu Gegenständen selbstständiger Forschung erhoben. A. d. H.

weniger in die Summe gelehrter Kenntnisse fast aller spätern cultivirten Völker über; sie hatte auf den Fortschritt und den Geist der wissenschaftlichen Cultur einen bedeutenden Einfluß.

Daß nun die Geschichte dieser Philosophie uns die erste Entwicklung der philosophirenden Vernunft, welche rein durch sich selbst, und ohne Einmischung fremder Ursachen erfolgte, so wie die ersten Versuche einer wissenschaftlichen Philosophie darstellt, welche auf die Veränderung der Wissenschaft in allen folgenden Zeiten so großen Einfluß hatte, gibt ihr nicht nur ein großes Interesse, sondern rechtfertigt uns auch, wenn wir die erste Periode dieser Geschichte mit der griechischen Philosophie beginnen. Denn diese macht mit Recht Epoche in der Geschichte und die Grundlage der ganzen Geschichte der Philosophie aus. In ihr findet man schon die wesentlichen Richtungen, welche die künftigen Jahrhunderte weiter entwickelten, den Keim zu allen Systemen, Ausartungen und Veredelungen der Philosophie, und selbst die originellsten Denker, welche sie auf wissenschaftlichem Wege weiter brachten, fanden zum wenigsten Anregungen, Veranlassungen und Winke in ihr.

Ehe wir aber diese merkwürdige Periode darstellen, und so die Entwicklung der Philosophie von ihrem ersten Puncte an verfolgen, müssen wir zuvor über den Geist und Zustand der Nation, in welcher die erste Ausbildung derselben begann, über die Hindernisse und Beförderungsmittel des philosophischen Forschungsgeistes in derselben, über die Quellen und Denkmäler dieser Geschichte noch einige Betrachtungen vorausschicken, damit wir alsdann den Gang der philosophirenden Vernunft desto freier und ungestörter verfolgen können.

Die physische und politische Verfassung Griechenlands, der Geist und Charakter, die Erziehung und Beschäftigung seiner Bewohner vereinigten so viele wichtige Beförderungsmittel der Entwicklung und Bildung des menschlichen Geistes, als man nicht leicht in einem andern Lande jener Zeit beisammen antreffen wird. Das gemäßigte Klima, der

fruchtbare Boden, der die Cultur durch Menschenhände begünstigte, aber nicht überflüssig machte, die Gewinnung und Verarbeitung mannichfaltiger Producte, die für Schiffahrt günstige Lage, der Handel und Verkehr mit andern Nationen; alles dieses gab schon mannichfaltigen Stoff und Reiz zur Thätigkeit, und zur Entwicklung und Bildung des Geistes. Die vielen kleinen Staaten, aus welchen Griechenland bestand, die Anordnung und Verwaltung so vieler Republiken, die Besorgung des individuellen und des allgemeinen Interesse, die mannichfaltigen Collisionen und Verwicklungen, welche aus diesem System von unabhängigen, oft nur durch ein schwaches Band zusammenhängenden Staaten entsprangen, vermehrte die Gegenstände der allgemeinen Thätigkeit, schärfte den Verstand und die Beurtheilungskraft zur Erfindung zweckmäßiger Anstalten und Mittel. Die politische Freiheit, welche in allen griechischen Staaten, ungeachtet aller Modificationen der Staatsform, mehr oder weniger anzutreffen war, und immer einer Mehrheit von Bürgern Antheil an der Staatsverwaltung gewährte, war der Grund des den Griechen so auszeichnenden Gemeingeistes, und dieser wieder die Quelle so vieler bewunderten Handlungen und einer höhern Cultur. Jeder Bürger betrachtete sich als ein Glied des Staates, alle Angelegenheiten desselben waren auch die seinen; hierdurch öffnete sich ein größerer Wirkungskreis und weiterer Spielraum der geselligen Empfindungen. Und da in Griechenland die Staaten nie als ein Aggregat von physischen Kräften, sondern als Systeme von Natur und Freiheit betrachtet wurden, in denen die Bürger nicht blos neben einander lebten, sondern als freie Wesen in Wechselwirkung standen, in welchen nicht allein physische Stärke, sondern auch freie Thätigkeit des Geistes galt, so mußte jeder Bürger, der keine Null seyn wollte, seinen Geist ausbilden, um auf andere durch die Ueberlegenheit seines Geistes wirken zu können. Dieses hatte nothwendig den größten Einfluß auf die Cultur. Der kleinste dieser Staaten war eine weit künstlicher zusammengesetzte Maschine, als der größte Staat,

in welchem nur der Wille des Einen das Schwungrad ist. Jeder Bürger hatte seinen politischen Werth; es hing von ihm ab, denselben durch erhöheten Einfluß zu vermehren. Dieses weckte und stärkte das Selbstbewußtseyn, das Gefühl seiner Kräfte, das Streben nach innerer Vortrefflichkeit und Ueberlegenheit, den Wunsch nach Ruhm und Ehre. Das beständige Reiben der Kräfte an einander, erhielt sie in steter Spannung und Regsamkeit. Und hierauf zweckte auch die ganze Erziehungsart ab; durch Musik und Gymnastik wurden die Fähigkeiten des Geistes neben der Stärke und Gewandtheit des Körpers gebildet. In Staaten, wo die Cultur des Geistes so viele Beförderungsmittel, Veranlassungen und Gegenstände findet, und der Freiheit ein so großer Wirkungskreis eröffnet ist,*) müssen Künste und Wissenschaften nothwendig empor keimen und schöne Früchte tragen.

Wenn aber diese Verfassung so wohlthätige Folgen haben sollte, so mußten auch die Bewohner ihrer empfänglich seyn. Und dieß war der Fall bei den Griechen. Es ist noch eine Frage, ob der griechische Geist mehr von der Natur empfangen hatte, und gewisse Vorzüge in sich vereinigte, welche nur dieser Nation eigenthümlich angehörten, oder ob diese Vorzüge nur durch günstige äußere Verhältnisse glücklicher entwickelte Anlagen waren, die in allen Völkern schlummern. Beides sind Hypothesen, für und gegen welche sich noch vieles sagen läßt. Ohne für eine oder die andere zu entscheiden, darf man doch so viel ohne Bedenklichkeit annehmen, daß die Griechen einen Geist besaßen, der sie für Kunst und Wissenschaft besonders empfänglich machte; und wenn auch die Talente des Geistes, wie in allen Nationen, sehr verschieden ausgetheilt waren, so fanden diese doch wegen der günstigen äußern Verhältnisse weit mehr, als in andern damaligen Staaten, Reiz, Auf-

*) Und wo vornehmlich keine Kasten und keine für heilig gehaltene Satzungen der Fortbildung des Staats und seiner Bürger im Wege stehen. A. d. H.

munterung und Gelegenheit, sich zu entwickeln und zu vervollkommnen.

In allen Werken der Griechen offenbaret sich ein hoher Grad von Fülle und Lebhaftigkeit der Einbildungskraft, Witz und Unterscheidungsvermögen, und reife Beurtheilungskraft. Auf der Verbindung dieser Talente beruhte ihr treffliches Darstellungsvermögen, und das lebhafte Interesse an allem, was das Gebiet der Einbildungskraft und des Verstandes betrifft. Die Einbildungskraft des Griechen war schöpferisch, sie schuf in seinem Innern neue Welten, aber er wurde doch nie verleitet, die idealische Welt mit der wirklichen zu verwechseln, weil seine Einbildungskraft immer mit einem richtigen Verstande und gesunder Beurtheilungskraft verbunden war. Außer diesem Talente, welches die Grundlage des griechischen Geistes überhaupt ausmacht, treffen wir noch in verschiedenen Subjecten die Talente des Beobachtungsgeistes und der Speculation, des auflösenden und verbindenden Verstandes, der Abstraction und Reflexion in ausgezeichneten Graden an.*) Alles beweist uns, daß die Griechen große Anlagen zu den Wissenschaften und zur Philosophie insbesondere hatten, und daß sie, wenn eine zweckmäßige Ausbildung hinzukam, die Cultur derselben mit Glück zu betreiben im Stande waren.

Folgende Bemerkungen werden diesem Resultate noch mehr Ueberzeugung geben. Der Grieche besaß von Natur viel Neugierde, welche bei mehrerer Cultur zur Wißbegierde wurde. Der Gebildetere strebte nach Vermehrung seiner Kenntnisse, er las die damals vorhandenen Schriften und stellte Reisen in andere Länder an. Dadurch wurde er mit den Einrichtungen und Kenntnissen anderer Völker bekannt. Aber diese fremden Kenntnisse wurden nicht blos gesammelt

---

*) Aber in der Modification dieser Geisteskräfte, welche andere philosophirende Völker ebenfalls besaßen, liegt ein Unterschied. Man hat oft den Charakter der Griechen durch die Benennung „schöne Individualität“ bezeichnet. Hierin, streng genommen, liegt es auch, daß das Denken bei den Griechen die Dinge zwar frei erfaßt, aber sich ihnen nicht entgegensetzt. Dieß bestimmt die Form jener Geisteskräfte. A. d. H.

und angehäuft, sie gingen in die Ideenreihe des Individuums und der ganzen Nation über, sie schmolzen ungeändert, erweitert und verschönert in ein Ganzes zusammen. Auch hier äußerte sich der bildende originale Geist des Griechen. *) So mächtig der Trieb nach Kenntnissen wirkte, so stark war auch das Streben nach Mittheilung. Durch dieses Empfangen und Zurückgeben entstand, wie in den Staatsverhältnissen durch das Wirken und Gegenwirken, eine sehr wohlthätige Circulation der Vorstellungen, welche eben dadurch mehr abgeschliffen, bestimmt, und verdeutlicht wurden. Hieraus läßt sich zum Theil die Art des Vortrags und die schöne geschmackvolle Einkleidung philosophischer Untersuchungen erklären. Das Streben nach vollendeter Form, welches den Griechen vorzüglich im Fache der schönen Kunst charakterisirt, äußerte sich auch in dem Gebiet der Wissenschaft.

Nichts beweist aber den Beruf der Griechen zum Philosophiren mehr, als daß sie den unsteten Blick des Geistes so bald auf einen bestimmten Punct des Nachforschens fixirten; **) die Speculation, welche den Menschen früher aus sich selbst herausführte, wiederum auf die Menschheit zurückführten, und so von den Objecten zum Subject zurückkamen, in dem die Quelle aller verschiedenen Speculationen und die Grundlage alles Wissens zu finden ist. Daß sie nach Principien forschten, sowohl im theoretischen als speculativen Gebiete, das willkührliche und unstete Denken gewissen Grundsätzen der Vernunft unterwarfen, und sich dadurch zu der Idee einer Wissenschaft erhoben, die rein in

---

*) Plato Epinomis B. IX. S. 266. ὅ, τι περ αν Ἑλληνες βαρβαρων παραλαβωμεν (παρυλαβωσι), καλλιον τουτο εις τελος απεργαζονται; denn die φιλομαθια wird als ein charakteristischer Zug der Griechen (de Republica IV, VI. B. S. 359.) vorzüglich der Athenienser betrachtet, de Legibus I. VIII. B. S. 39. την πολιν ἁπαντες ἡμων Ἑλληνες ὑπολαμβανουσιν ὡς φιλολογος τε εστι και πολυλογος.

**) Dieß setzt noch voraus, daß sie sich über religiöse Sage und Mythus erhoben und überhaupt ihr Denken, von äußerer Auctorität unabhängig, auf das, was ist, richteten.

A. d. H.

der Vernunft gegründet ist, dieß sind unwidersprechliche Thatsachen, welche sich aus den vorhandenen Denkmälern ergeben und wovon uns die Geschichte keiner Nation, außer der der Griechen, zuverlässige Zeugnisse darbietet. Ihre Anlage zum philosophischen Denken, welche durch so viele günstige Umstände und Einrichtungen auf mannichfaltige Weise geweckt und gepflegt wurde, mußte natürlich Versuche hervorbringen, welche das Gepräge der Originalität an sich tragen; denn sie hatten keine Philosophie vor sich, die sie hätten nachahmen können; sie dachten aus innerem Drange ihrer Natur, und folgten darin blos der Richtung ihres Geistes. *) Ihr Raisonnement ging den natürlichen Weg der Entwicklung fort, das Resultat mochte seyn, welches es wollte, und nur in wenig Fällen suchten sie, äußerer Ursachen wegen, gewisse Folgerungen in einen dunkeln Schleier zu hüllen.

Es läßt sich kein einziges Beförderungsmittel des Forschungsgeistes denken, das nicht auch auf die Cultur ihres philosophischen Geistes gewirkt hätte. Fast zu keiner Zeit war die Philosophie so unabhängig von der Regierung und Politik, als bei den Griechen. Der Staat trug unmittelbar nichts zur Beförderung der Wissenschaft bei, er unterhielt keine Schulen **) und besoldete keine Lehrer; aber dafür genoß sie auch den Vortheil, daß sie frei und ungehindert ihren eignen Gang fortgehen konnte. Zwar finden sich auch hier einige Beispiele von Verfolgungen und Beschränkungen der Denkfreiheit; aber sie galten nur einzelnen Philosophen, nicht der Philosophie selbst, sie waren nur vorübergehende Folgen erregter Leidenschaft, nicht Wirkung fester unwandelbarer Maximen. Die Geschichte des Processes des weisen Sokrates berechtiget uns zu diesem Resultate; und, obgleich die Geschichte der Verbannung des Anaxagoras und Ari-

---

*) Die Ansicht Plessings (dessen Schriften unten angeführt werden) über die Abstammung der griechischen Philosophie, als Ganzes betrachtet, von den Aegyptiern ist schon längst verworfen worden.
A. d. H.

**) Dieß gilt der Zeit vor Alexander. S. Heeren. Ideen III. Th. 1. Abth. S. 423. u. f.
A. d. H.

stoteles noch nicht hinlänglich aufgeklärt ist, so ist es doch wahrscheinlich, daß diese Verfolgungen nur von gewissen Factionen herrührten, und blos die persönlichen Verhältnisse dieser Philosophen betrafen.*) Daher fanden auch hier keine Verbote und Einschränkungen für das Denken statt, diejenigen ausgenommen, welche die Schonung des öffentlichen Cultus und der eingeführten Verfassung von selbst nothwendig machten. Uebrigens duldete der Staat alle noch so sehr abweichende und widersprechende Behauptungen und Secten im Theoretischen wie im Praktischen, oder vielmehr, er nahm keine Kenntniß davon, und mischte sich nicht in die Streitigkeiten der Parteien. So vortheilhaft dieses im Ganzen war, so kann man doch nicht leugnen, daß dieses weniger eine Folge aufgeklärter Grundsätze und Anerkennung der Rechte der Denkfreiheit, als eine Wirkung der bestehenden Verfassung, und bürgerlichen Freiheit, so wie anderer zufälliger Ursachen war. Die Philosophen waren im Besitzstande der Freiheit, der aber, weil er auf kein Recht gegründet war, auch keine völlige Sicherheit verschaffte. Sie konnten in dem Genuß der Freiheit gestört werden, so bald sich Ankläger und Angeber fanden, denen es bei noch wenig bestimmten Rechten nicht schwer fallen konnte, gewisse Behauptungen zu Verbrechen gegen den Staat zu machen. Meistentheils mußte in solchen Fällen die Religion den Vorwand und den Titel zu Anklagen leihen. Eine solche sinnliche Religion mit ungeläuterten Begriffen mußte sehr bald mit der steigenden Aufklärung und Entwicklung der Vernunft in einem Mißverhältnisse erscheinen, welches bald Unglauben, bald Versuche zur Reinigung und Veredlung derselben zur Folge hatte. Aber beides war gefährlich, weil das Religionssystem zu sehr mit der Staatsverfassung verschmolzen war und die Priester-

---

*) In dem Folgenden scheint ein weit richtigerer Erklärungsgrund zu liegen. Die Verknüpfung der Volksreligion mit der Staatsverfassung und mit Nationaleinrichtungen machte, daß Abweichungen der Philosophen von der ersteren in den frühern Zeiten um so größere und gefährlichere Rückwirkungen und Verfolgungen veranlaßten.
A. d. H.

schaft, je weniger dasselbe eine freie Prüfung aushielt, und je mehr sie dabei von ihrem Ansehen zu verlieren in Gefahr stand, Unterwerfung verlangte, und alles freiere Denken als Neuerung zu unterdrücken suchte. Sie bediente sich dazu derselben Mittel, welche die Politik kirchlicher Secten zu allen Zeiten gewählt hat; sie ließ den weltlichen Arm die Körper für den Unglauben des Geistes strafen. Die Beispiele dieses hierarchischen Despotismus sind jedoch in der griechischen Nation selten, weil mit der steigenden Aufklärung auch die Gleichgültigkeit gegen die Religion des Volks zunahm, und diese mehr Ceremonien, als Satzungen enthielt. *)

Diese Verhältnisse hielten demnach die Fortschritte der Philosophie nicht beträchtlich auf. Kein Verbot untersagte den Philosophen, ihr Nachdenken auf Gegenstände der Religion und der Staatswissenschaft zu richten; nur machte es die Klugheit nothwendig, alle offenbare Angriffe zu vermeiden, sich mit Behutsamkeit und Zurückhaltung auszudrücken, und allzu freie Aeusserungen unter dem Schleier der Allegorie und Ironie zu verbergen.

Mehr Schwierigkeiten fanden sich anfangs in der Sprache. Die ersten Denker fanden keine für philosophische Untersuchungen gebildete Sprache; sie war noch das Organ des gesellschaftlichen Umgangs, der Empfindung und Einbildungskraft; zu arm an Ausdrücken für abstracte Begriffe. Die Worte trugen zu sehr noch das Gepräge des Ursprungs aus der Empfindung an sich, ihre Bedeutungen waren schwankend und unbestimmt. Die ersten Denker mußten daher aller der Vortheile entbehren, welche aus einer durch das Denken gebildeten Sprache entstehen, und sich dieselbe erst selbst schaffen. Die ersten Denker legten ihre Gedanken noch in einer bilderreichen Sprache und in

---

*) Ein Hauptumstand verdient hier mehr berührt zu werden, der nehmlich, daß es in Griechenland keine geheiligten Urkunden gab, durch welche in den theokratischen Staaten des Morgenlandes das Fortschreiten der philosophischen Cultur gebunden war.

A. d. H.

metrischer Form nieder. Hierdurch entwickelte sich nach und nach die Prosa. Nach mehreren vorhergegangenen Versuchen und Forschungen bekam sie größere Bestimmtheit, Deutlichkeit und Zusammenhang. Es bildete sich endlich eine eigne Kunstsprache für die Philosophie, die aber noch viel Willkührliches in sich enthielt, weil jeder Philosoph den Sprachgebrauch nach seinen Begriffen bestimmte. Daher faßte man so viele Begriffe unter einem Ausdruck zusammen, daher drückte man einen und denselben Begriff mit so verschiedenen Worten aus. Diese Vieldeutigkeit verhinderte die Einseitigkeit im Denken, und machte, daß man einen und denselben Gegenstand von mehreren Seiten betrachtete; vermehrte und unterhielt aber auch Streitigkeiten und Mißverständnisse auf mannichfaltige Weise. *)

Das Denken und Forschen war anfänglich nur das Bedürfniß Weniger, welche von der Natur mit vorzüglichen Talenten ausgerüstet, durch äußern Wohlstand begünstigt, ihren Drang nach Erkenntniß zu befriedigen vermochten. Die Mittel, ihre Gedanken für ihre Zeitgenossen und Nachkommen aufzuzeichnen und zu verbreiten, waren noch sehr unvollkommen. Viele theilten ihre Untersuchungen nur einigen vertrauten Freunden mit, welche sie mit ihren eignen Gedanken vermehrt, wieder andern mündlich überlieferten. Die ersten philosophischen Schriften waren nur in wenigen Abschriften vorhanden. Zwar verhinderte dieses die Verbreitung philosophischer Kenntnisse, aber es beförderte auch das Selbstdenken. Als in der Folge das Bedürfniß mehr verbreitet wurde, und man aus mehreren Schriften die Gedanken anderer erfahren und sammeln konnte, auch die Philosophie in Schulen gelehrt wurde, nahm die Zahl der Selbstdenker nicht in eben dem Verhältnisse zu. Doch darf man nicht vergessen, daß der wissenschaftliche Zustand der Philosophie selbst zum Theil diesen Erfolg mit herbeiführte.

---

*) Einiges darüber findet sich in Carol. Gfr. Jenichen diss. de ingenio graecae linguae philosophico. Witteb. 1786. 4.

Die vielen Secten, welche die Philosophen entzweiten, waren im Ganzen für die Philosophie mehr vortheilhaft, als schädlich, denn ob sie gleich die Wissenschaft auf keinen höhern Grad der Cultur erhoben, so erhielten sie doch den Scharfsinn und Untersuchungsgeist in reger Thätigkeit, um ein System gegen die Angriffe des andern aufrecht zu halten, und es noch vollkommener darzustellen. Manche Gegenstände wurden dabei von mehrern Seiten untersucht, manche Zweifel hervorgezogen und genährt.

Von dem Einfluß anderer Wissenschaften auf die Philosophie läßt sich nicht viel sagen, weil, die Mathematik ausgenommen, die andern auf einer sehr niedrigen Stufe der Cultur standen. Die Mathematik hingegen, die fast zu gleicher Zeit mit der Philosophie cultivirt, und selbst als ein Theil derselben angesehen wurde, stand in näherer Verbindung mit ihr. Auch ging aus ihr nicht blos ein dogmatisches System hervor, sondern sie trug auch zur Verbesserung der Methode und der wissenschaftlichen Form vieles bei.*)

Sehr viel hat die Philosophie den Veränderungen in dem politischen und moralischen Zustande der griechischen Völkerschaften zu verdanken. Die Erschütterung aller politischen Einrichtungen, das Spiel unruhiger einander durchkreuzender Leidenschaften, die Verwirrung und Verdorbenheit moralischer Begriffe, alles dieß leitete die Aufmerksamkeit der Denker auf den Menschen und seine Verhältnisse, und war die Ursache, daß die praktische Philosophie bald mehr als die theoretische bearbeitet wurde.

Die Geschichte der griechischen Philosophie stellt uns eine wichtige Begebenheit auf, durch welche dieselbe in zwei Hauptperioden ganz natürlich zerfällt, nämlich die Rückkehr des menschlichen Geistes zu sich selbst. In der ersten Pe-

*) Das den Griechen in ihren Freistaaten unentbehrliche Studium der Beredtsamkeit entwickelte aber auch die logische Fertigkeit und trug daher nicht wenig zur Beförderung der Philosophie bei. Man denke auch an den Einfluß der Sophisten.

A. d. H.

... waren die meisten philosophischen Versuche auf Speculationen gerichtet, zum Theil sehr roh und unvollkommen; die Vernunft verlor sich in die Erkenntniß äußerer Objecte, ohne sich in der Erkenntniß ihrer selbst orientirt zu haben. Mit Sokrates fängt die schönste Periode der griechischen Philosophie an, in welcher die Vernunft nach Einheit und Zusammenhang strebte, mit den Speculationen über die Natur außer dem Menschen die Forschung nach den Gesetzen des Denkens und der freien Handlungen verband, und dadurch den ersten vollständigen Kreis des philosophischen Wissens zog. Jede dieser Perioden hat wieder manche Unterabtheilungen, die in der Darstellung selbst vorkommen werden.

Ehe wir zu derselben fortschreiten, müssen wir noch die Quellen, aus welchen die Thatsachen dieser Geschichte geschöpft werden, und die wenigen Schriften angeben, welche sie selbst schon bearbeitet haben, oder doch Beiträge zu einer solchen Bearbeitung liefern. Was nur Beziehung auf einzelne Theile hat, versparen wir bis zur Ausführung selbst.

Quellen der griechischen Philosophie.

Die Quellen der griechischen Philosophie sind theils die Schriften der Philosophen selbst, theils Schriften, in welchen ihre Behauptungen und andere Data angeführt werden.

Von eigentlich philosophischen Werken dieser ersten Periode sind sehr wenige vollständig erhalten worden, und die unbezweifelt ächten reichen nicht weiter als bis zu Sokrates Zeiten. Die Schriften einiger Sokratiker, des Plato, Aristoteles und Theophrastus machen den ganzen Ueberrest jenes Zeitraums aus, der der Vergänglichkeit entrissen worden ist, und nur der Werth, die Reichhaltigkeit und Wichtigkeit der erstern auch für die Geschichte der vorhergehenden Periode kann uns einigermaßen für den Verlust der übrigen entschädigen. Die Schriften der Pythagoreer, die wir noch besitzen, können deswegen nicht unter den Quellen angeführt werden, weil ihre Aechtheit noch vielen Zweifeln unterworfen ist. Der Streit über den Ocellus und Timäus kann

für abgethan gehalten werden, und es wird nicht leicht seyn, die Gründe gegen ihre Aechtheit völlig zu entkräften. Timäus ist zu offenbar ein Auszug aus dem Timäus des Plato, und in dem Ocellus kommen zu viele Stellen vor, die fast von Wort zu Wort in Aristotelischen Schriften gefunden werden, als daß man sich lange bedenken sollte, auf welcher Seite die größte Wahrscheinlichkeit ist.

Wir haben also für die erste Periode nur Fragmente, und Nachrichten späterer Schriftsteller von den Behauptungen jener Philosophen. Von diesen findet sich in den ältern Schriftstellern weniger; in den jüngern, nach Christi Geburt lebenden, werden sie zahlreicher; letztere vermehren dadurch unsere Kenntnisse von dem Zustande der Philosophie vor Sokrates, aber sie machen sie auch desto unsicherer, indem die Aechtheit der Fragmente vor allem Gebrauch ausgemacht seyn muß, und die Beurtheilung derselben so schwer ist. Zwar ist es an sich nicht unwahrscheinlich, daß in der Zeit, in welcher Bücher gesammelt wurden und mehrere Bibliotheken angelegt worden waren, auch viele Denkmäler der ältern Zeit bekannt wurden, die vorher, wegen der kleinen Anzahl zerstreuter Handschriften, wenig bekannt worden waren. Auch der veränderte Geist der Gelehrsamkeit, der mehr auf das Sammeln, Excerpiren und Commentiren gerichtet war, trug dazu bei, daß mehrere und zusammenhängendere Stücke aus alten Schriftstellern aufbewahrt wurden. Aber eben dieser Geist des Zeitalters erschwert auch in mehr als einer Rücksicht den Gebrauch und die kritische Beurtheilung der überlieferten Fragmente. Denn einmal ist es bekannt, daß schon vorher mehrere Schriften untergeschoben worden waren. Dieses Schicksal mußte vorzüglich die ältern Philosophen treffen, theils wegen des Interesses und des Alterthums, theils weil der Betrug hier nicht so leicht entdeckt werden konnte. Die Sammler verfuhren bei ihren Compilationen ohne strenge Auswahl und kritischen Geist. Selten zeigen sie ihre Quellen oder die Schriften an, aus denen sie Auszüge liefern, noch seltner findet sich die Spur eines kritischen Zweifels in Ansehung ihrer Aechtheit. Hierzu kommt

und die synkretistische Denkart der meisten dieser Sammler, denen es nicht darum zu thun war, irgend ein System nach seinem eigentlichen Geiste darzustellen, sondern aus unzählig vielen einzelnen Bruchstücken ein Ganzes zu machen, und entgegengesetzte Systeme zusammenzuschmelzen. Man darf nur einige Abschnitte in den Eklogen des Stobäus lesen, um sich von dieser Bemerkung zu überzeugen. Man findet unter dem Namen pythagoreischer Behauptungen Lehren angeführt, welche der Philosophie des Platon und Aristoteles eigen sind. Diesen Männern ein Plagiat Schuld zu geben, dazu haben wir keinen Grund; ihr Charakter und der Gebrauch, den wir von ältern Schriften machen, sichert sie gegen jede Beschuldigung dieser Art. Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, daß diese Fragmente, oder die Schriften, aus denen sie genommen sind, unächt und aus der Feder eines neuern Schriftstellers geflossen sind. Dessen ungeachtet dürfte es vielleicht hart seyn, alle diese Fragmente als unächt zu verwerfen, da sich an einigen Spuren des Alterthums in Sprache und Gedanken offenbaren. Es wäre daher zu wünschen, daß ein Gelehrter, der Sprachkunde, kritischen Geist und philosophischen Scharfsinn vereinigt besäße, die mühsame Arbeit übernehmen wollte, alle Fragmente der ältern Philosophen zu sammeln, und ihren Werth nach kritischen Gründen zu bestimmen, damit endlich einmal ein sicherer Gebrauch von ihnen könnte gemacht werden.

Indessen können auch jetzt schon einige Regeln festgesetzt werden, die zur Leitung des Urtheils über diese Fragmente dienen können. Diese Regeln bestimmen theils die Glaubwürdigkeit der Schriftsteller, welche Data zur Geschichte der Philosophie liefern, theils die Glaubwürdigkeit der Daten selbst.

Was das Erste betrifft, so können wir den Grundsatz annehmen, daß, je älter die Schriftsteller sind, je mehr sie eigenes Verdienst in Untersuchung philosophischer Gegenstände, je mehr sie ein eigenes System haben, oder je mehr

sie ohne System über Systeme räsonnirten, desto größer ihre Glaubwürdigkeit, zum wenigsten in Ansehung des Materialen, ist, was sie von andern berichten; je jünger hingegen die Schriftsteller sind, je weniger sie Selbstdenker, je mehr sie bloße Sammler waren, desto unzuverlässiger ihre Angaben und Materialien. Denn in ältern Zeiten gab es noch keine verfälschten und untergeschobenen Schriften. Was die ältern Philosophen anführen, nahmen sie also entweder aus ächten Schriften oder aus Ueberlieferungen, die, je näher der Quelle ihres Ursprungs, desto weniger verfälscht waren. Selbstdenker bedürfen fremder Auctoritäten nicht zur Ausschmückung ihres Systems, und suchen sie deshalb nicht ängstlich auf. Behauptungen führen sie an, als einstimmend oder widerstreitend, ohne ein anderes Interesse, als das der Wahrheit, denn ihr System ist von ihnen unabhängig. Man darf von ihnen weniger falsche Thatsachen, als einseitige Auslegung und befangene Beurtheilung befürchten, indem sie fremde Philosopheme aus ihrem eignen Gesichtspunct ansehen, und nach ihrem System beurtheilen. Nach diesen Regeln muß die Glaubwürdigkeit des Plato, Aristoteles, Cicero und Sextus Empiricus beurtheilt werden.

Plato hat uns nur einige Materialien zur Geschichte der ältern Philosophie aufbewahrt; aber Alles, was er aufgezeichnet hat, trägt das Gepräge der Aechtheit an sich, welche durch die Zeugnisse anderer Schriftsteller, durch Belege der noch geretteten Bruchstücke philosophischer Schriften noch mehr Ueberzeugungskraft erhält. Der Gebrauch dieser Materialien wird nur einigermaßen dadurch erschwert, daß er häufig seine Gedanken mit ältern Philosophemen verwebt, und diese in seinem eignen Gewande vorträgt. Ein Beispiel davon giebt sein Dialog Theätet, in welchem er die Behauptung des Heraklit von der allgemeinen Veränderlichkeit der Dinge mit seinen eignen Gründen und Erläuterungen ausstattet.

Weit reichhaltiger sind in dieser Hinsicht die Schriften des Aristoteles, und ein wahres Repertorium für die ältere Geschichte der Philosophie. Er führt fast bey jeder einzelnen philosophischen Untersuchung die Behauptungen der vorhergehenden Denker, wenn gleich nicht mit den eignen Worten, doch ihrem Inhalte nach an, und, was vorzüglich schätzbar ist, nimmt auf ihren Geist und ihre Grundsätze vorzüglich Rücksicht. Um die Glaubwürdigkeit des Aristoteles, welche von einigen angefochten und bezweifelt, aber von Tiedemann sehr nachdrücklich in Schutz genommen worden, sicherer zu beurtheilen, muß man das Materiale, Formale und das Zeitalter der Philosopheme unterscheiden. In Ansehung der Materie, oder der Behauptungen der Philosophen, die er anführt, als reine Thatsachen betrachtet, wird man nicht leicht den Aristoteles eines Irrthums oder gar einer absichtlichen Verfälschung überführen können, zumal wenn man sich in ein Zeitalter versetzt, wo man philosophische Schriften nicht so leicht und bequem benutzen konnte. Was aber die Form der Philosopheme betrifft, so konnte ihm etwas Menschliches begegnen, indem er sie nach seinem eignen Gesichtspuncte betrachtete, beurtheilte und eifrig widerlegte, und sie daher in einem Sinne nahm, der sich zuweilen wohl von dem ihrer Urheber entfernte. Für die ältere Geschichte bleibt aber Aristoteles noch immer der sicherste Gewährsmann. Vergleicht man seine Angaben mit dem Inhalte der noch übrigen Fragmente alter Philosophen, so findet man immer im Wesentlichen Uebereinstimmung, auch da, wo er polemisirt. Mehr Behutsamkeit erfordert der Gebrauch seiner Schriften für die Geschichte der ihm gleichzeitigen Philosophie. Wenigstens kann der Vorwurf der Parteilichkeit gegen seinen Lehrer, Plato, nicht vollkommen widerlegt werden.*) Es ist ferner ausgemacht, daß Aristoteles einen andern Gesichtspunct, und andere Grundsätze hatte, welche durch alle

*) S. darüber unten auch im III. Thl. Einiges.

Theile der Philosophie hindurchgreifen. Nach diesen faßte er Platos Philosopheme, wodurch sie nothwendig in einer andern Gestalt erscheinen mußten, als sie in dem Gesichtspuncte des Plato hatten. Hieraus läßt sich auch erklären, warum Platos Behauptungen von ihm fast allezeit getadelt oder widerlegt werden, und Aristoteles nur selten des Plato mit Lob erwähnt, auch da, wo er es nach unserm Urtheile hätte thun sollen. Obgleich sich darin schon eine gewisse Parteilichkeit äußert, so wird sie doch noch offenbarer, wenn er bei Anführung Platonischer Sätze Hauptbestimmungen ausläßt, wie dieß z. B. in der Lehre von den Ideen (1 Buch der Metaphysik Cap. 6.) geschehen ist. *) Dieses auffallende Verfahren konnte den griechischen Auslegern nicht entgehen, und daher rühren so viele Versuche, beide mit einander zu vereinigen. Die meisten nehmen an, daß beide im Grunde einverstanden waren, daß Aristoteles nicht sowohl den Plato, als dessen Nachfolger tadle, welche ihren Lehrer nicht recht verstanden. Einigen Schein der Wahrheit erhält diese Behauptung dadurch, daß Aristoteles mehrere abweichende Meinungen über die Ideen anführt, und diese zuweilen von dem, was Plato behauptete, obgleich nicht sehr deutlich, unterscheidet. Aber dieß ist noch nicht zureichend, und überhaupt die Geschichte dieser Zeit in zu großes Dunkel gehüllt, als daß sich darüber ein bestimmtes Urtheil fällen ließe. Aristoteles hätte uns darüber die sicherste Auskunft geben können, wenn er auf die Bedürfnisse der spätern Zeit hätte Rücksicht nehmen wollen oder können, und nicht vielmehr für seine Zeitgenossen geschrieben hätte, denen vieles bekannt sein mußte, wovon wir kaum eine dunkle Ahndung haben. Hierzu kommt noch der Umstand, daß die Aechtheit aller Aristotelischen Schriften noch bei weitem nicht hinlänglich ausgemacht ist, diese Unter-

*) Aristoteles kann vielleicht damit entschuldigt werden, daß er in einem verloren gegangnen Buche über die Ideenlehre des Plato ausführlich schrieb. S. C. A. Brandis, de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono s. de philosophia. Bon. 1823. 8.
A. d. H.

suchung aber vorher abgeschlossen seyn müßte, wenn die Glaubwürdigkeit des Aristoteles, zumal in Rücksicht auf die Platonische Philosophie, nach sichern Regeln bestimmt werden sollte. Wir können demnach daraus den Schluß ziehen, daß Aristoteles ein sichrerer Führer für die Geschichte der Vorplatonischen, als der Platonischen, Philosophie ist, daß er bei dieser mit Vorsicht und Mißtrauen und nur nach sorgfältigem Gebrauche der Platonischen Schriften zu Rathe gezogen werden muß. Obgleich aber die Platonische Philosophie am zuverläßigsten aus ihrer Quelle geschöpft wird, so dürfen doch einige Beiträge des Aristoteles nebst seinen Urtheilen darüber nicht vernachläſſiget werden, in so fern sie vielen Aufschluß über das Verhältniß beider Systeme zu einander geben.

Die Schriften des Cicero sind für die Geschichte der Philosophie sehr wichtig, wegen der vielen Beiträge zur Geschichte der akademischen, stoischen und epicureischen Philosophie, und der zum Theil interessanten Streitigkeiten, welche die Denker bis zu seiner Zeit beschäftigten.*) Ohne eigentliches philosophisches Genie, besaß doch Cicero eine gesunde Beurtheilungskraft, und viel Interesse für diese Untersuchungen. Er war es hauptsächlich, der die griechische Philosophie nach Rom verpflanzte durch Uebersetzungen griechischer Werke und beredte Darstellung dessen, was die griechischen Philosophen über manche wichtige, vorzüglich praktische Gegenstände gedacht hatten. Seine große Belesenheit ist für uns eine Quelle vieler Materialien, die uns bei dem Mangel an Originalschriften fast gänzlich fehlen würden, und diese sind um desto schätzbarer, da er sie nicht fragmentarisch, sondern mit ihren Gründen und Gegengründen mehr im Zusammenhange, als die spätern Sammler überliefert hat. Da er kein eigentliches philosophisches System hatte, ob er gleich im Theoretischen den Grundsätzen der neuen Akademie und im Praktischen dem Systeme

---

*) Zusammengestellt in M. Tull. Ciceronis historia philos. antiquae etc. collegit etc. Frid. Gedicke. Berl. 1782. 8.
A. d. H.

der Stoa den Vorzug giebt, so konnte er desto unbefangener die Behauptungen der Philosophen aufstellen, und die Gründe für oder gegen dieselben entwickeln. Seine Parteilichkeit äußert sich nur in der genauern und mehr rednerischen Ausführung derjenigen Sätze, die seiner Denkungsart angemessen waren. Wenn er fehlt, so geschieht es nicht sowohl darin, daß er falsche Data angiebt, als daß er nicht tief genug in den eigenthümlichen Geist der Systeme eingedrungen war, und ihre Verschiedenheiten und Aehnlichkeiten nicht scharf genug abgesondert hatte; kurz er fehlt weniger als Referent, denn als Beurtheiler der Philosopheme. Auch gehören hieher Seneca und Plutarch in seinen verschiednen Schriften.

Sextus Empiricus (200 nach Chr.) ferner ist nicht nur fast die einzige sichere Quelle für die Geschichte der skeptischen Philosophie, sondern er hat uns auch wichtige Beiträge zur Kenntniß der dogmatischen Schulen überhaupt hinterlassen, gegen welche die Skeptiker ihre Waffen richteten. Er führt nicht bloß Behauptungen an, sondern belegt sie auch meistentheils mit Stellen aus den Schriften der Philosophen. Manches wichtige Fragment ist auf diese Art erhalten worden. In diesen Fällen ist dann sein Zeugniß von großem Gewicht. Mehr Vorsicht erfordert der Gebrauch seiner Schriften, wenn er bloß Sätze der Philosophen ohne Belege, oder Behauptungen einer Schule im Allgemeinen anführt. Er ist dann bloß Beurtheiler dieser Philosopheme, und hat dem Geschichtschreiber das Geschäft überlassen, mit Unterscheidung der Zeiten, die Bildung und Veränderungen derselben zu untersuchen. Auch hat er zuweilen manche Erklärungen späterer Zeiten angenommen, die sich nicht allezeit aus den Originalschriften herleiten lassen.

Wir können den genannten Schriftstellern den Simplicius (550 nach Chr.) an die Seite setzen, der, ungeachtet er in spätern Zeiten lebte, und nach dem Geiste seines Zeitalters die Philosophie des Plato und Aristoteles zu vereinigen sucht, dennoch nicht nur einer der gründlichsten Aus-

leger des Aristoteles ist, sondern auch viele wichtige Fragmente der ältern Philosophen gerettet hat, die das Gepräge der Aechtheit an sich tragen. Sein Synkretismus erstreckt sich nur über seine Hermeneutik, und daß er diese nöthig hatte, ist ein gutes Zeugniß für die Unverfälschtheit der gelieferten Ueberreste der ältern Philosophen. Es ist zu wünschen, daß diese Materialien zur Geschichte der Philosophie, die in den weitläuftigen Commentarien des Simplicius zerstreut liegen, künftig sorgfältiger gesammelt und benutzt werden, als zeither geschehen ist.

Die neueren Schriften, welche noch als Quellen betrachtet werden können, sind Compilationen von sehr verschiedenem Werthe. Einige enthalten Nachrichten von dem Leben, Schicksalen, Schriften und Behauptungen der Philosophen, andere nur Behauptungen derselben nach gewissen Rubriken, bald mit Stellen aus ihren Schriften, bald ohne dieselben, andere sind allgemeinere Sammlungen und Blumenlesen aus dem Alterthume. Hierher gehören Diogenes Laertius, (s. oben §. 29.) die Schrift de placitis philosophorum oder auch unter dem Titel: de physicis philosophorum decretis, welche dem Plutarch beigelegt wird, und ähnliche Sammlungen, die man dem Galenus (περι φιλοσοφου ιστοριας) und Origenes (φιλοσοφουμενα) beilegt; ferner die Biographieen des Philostratus, des Eunapius von Sardes und des Hesychius von Milet; ferner die Sammlungen des Stobäus (eclogae physicae et ethicae), Athenäus (deipnosophistae), Gellius (noctes atticae), Clemens Alexandrinus (stromata), Macrobius (Saturnalia) und Photius (Bibliotheca). Diese und andere ähnliche Werke, enthalten freylich viele wichtige Materialien; nur ist zu bedauern, daß ihr sicherer Gebrauch durch den Mangel an Auswahl und an kritischem und philosophischem Geiste so sehr erschwert wird. Falsche, entstellte oder zweifelhafte Daten lassen sich bei jedem derselben in ziemlicher Anzahl nachweisen. Man muß daher bei jeder Angabe derselben, die nicht auf

sichere Zeugnisse sich gründet, mißtrauisch seyn, da die Gewährsmänner oft gar nicht angegeben sind, oder ihre historische Treue nach keinem sichern Maaßstabe bestimmt werden kann. Ueberhaupt wäre ein Repertorium zu wünschen, worin theils die aufbehaltenen Fragmente, theils die von diesen verschiedenen Schriftstellern angeführten Behauptungen und Meinungen vollständig gesammelt und geordnet wären; und dieses würde nicht nur für die Geschichte selbst von großer Erleichterung seyn, sondern auch dazu beitragen, die Glaubwürdigkeit der Schriftsteller genauer zu bestimmen.

Insofern es uns noch an sichern Gründen fehlt, die Glaubwürdigkeit dieser Schriftsteller überhaupt, und in Rücksicht auf die einzelnen Materialien, zu würdigen, so müssen wir uns nach Grundsätzen umsehen, welche jenen Mangel einigermaßen ersetzen können. Wenn diese gleich keine Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit gewähren können, so steigert sich diese doch durch die Verbindung mehrerer Gründe, und durch die Entfernung der Gründe für das Gegentheil zur historischen Gewißheit. Diese Grundsätze werden aus dem Gange der philosophirenden Vernunft, aus der Ausbildung der philosophischen Sprache und aus einer Vergleichung der Thatsachen unter einander hergenommen. Vorläufig können wir nur folgende festsetzen. Damit die Geschichte, als Geschichte, sicher begründet werde, müssen vor allen Dingen diejenigen Thatsachen zu Grunde gelegt werden, welche auf sichern, unverfälschten Zeugnissen beruhen. Dieß sind aber solche, welche theils aus unbestrittenen ächten Schriften und Fragmenten der Philosophen selbst genommen sind, oder aus ihnen bestätigt werden können, theils bestimmte Zeugnisse zuverläßiger Schriftsteller für sich haben. Wenn hierdurch die Geschichte eine sichere Grundlage gewonnen hat, so können die übrigen Materialien, die nicht auf solchen Gründen beruhen, damit verglichen werden. Je mehr dieselben damit übereinstimmen, und sich vereinigen lassen, desto mehr Wahrscheinlichkeit haben sie, wenn aus ihnen

nichts folgt, was dem Gange der philosophirenden Vernunft, dem Grade der Ausbildung der Sprache und der Terminologie entgegen ist.

Wir besitzen noch keine vollständige, allen Forderungen entsprechende Geschichte der griechischen Philosophie. Das neueste Werk von größerm Umfange, die Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom von Meiners ist unvollendet geblieben (s. unten den literar. Anhang). Allein es würde, auch wenn es vollendet wäre, doch nicht für eine eigentliche Darstellung der Geschichte der Philosophie gehalten werden können; denn die Lebensbeschreibungen der Philosophen, die kritischen Untersuchungen über ihre Schriften, Auszüge aus denselben und Anführungen einiger Behauptungen sind zwar schätzbare Vorarbeiten, welche der Geschichtschreiber dankbar benutzen wird, aber sie reichen nicht hin, den Gang der philosophirenden Vernunft und die Entwicklung der Idee der Philosophie zu verfolgen. Alles, was wir über diesen Theil der Geschichte aufzuweisen haben, findet sich in den größern und kleinern Werken über die gesammte Geschichte der Philosophie, (unter welchen Tiedemanns Geist der speculativen Philosophie, in Rücksicht auf die Darstellung der Philosopheme der griechischen Philosophen, d. h. in Hinsicht auf Fleiß, Genauigkeit und Scharfsinn, mit welchem der Verfasser den Sinn der Philosophen aus den Quellen erforscht hat, vor allen andern den Vorzug verdient) und in andern Schriften, welche sich über einzelne Gegenstände der griechischen Philosophie verbreiten, z. B. Meiners historia de vero deo, Pleßings Memnonium, und dessen Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums.*) Es ist nicht zu leugnen, daß diese Schrif-

*) Dem Verfasser konnten die neuern Untersuchungen über die Lehren einzelner griechischer Philosophen von Schleiermacher, Böckh, Bouterweck nicht bekannt seyn, welche später genannt werden sollen. Ueber Buhles Werk hat er sich in der Vorrede zum zweiten Bande erklärt. A. d. H.

ten dem Geschichtschreiber zum Theil sehr vortrefflich vorgearbeitet haben, und daß sie eine Menge von scharfsinnigen Untersuchungen, Reflexionen, Bemerkungen mit eigener Benutzung der Quellen enthalten, aber man kann sich bald überzeugen, daß sie weder ein wiederholtes Studium der Quellen überflüßig machen, noch in Ansehung der Resultate und der ganzen Form der Geschichte von allen Seiten Genüge leisten. Schätzbare Beyträge und Bearbeitungen dieses Theils der Geschichte enthalten Fülleborns Beyträge.

Erstes Hauptstück.

Geschichte der griechischen Philosophie

bis auf Sokrates.

Erstes Hauptstück.

Erste Periode der griechischen Philosophie bis auf Sokrates.

Erster Abschnitt.

Betrachtungen über die erste Entwicklung des philosophischen Geistes.

Wenn nicht in der Natur des menschlichen Geistes ein Bedürfniß und Trieb nach Erkenntniß gewisser Gegenstände und eine bestimmte Form derselben vorhanden wäre, so wäre nie eine Philosophie zu Stande gekommen; nie hätte der philosophische Geist sich geäußert, und trotz aller noch so großen Schwierigkeiten thätig fortgewirkt. Die Philosophie ist in dem Vermögen der Vernunft gegründet; diese enthält die Principien und die Form der philosophischen Erkenntniß. So bald die Vernunftthätigkeit entwickelt wird, äußert sich auch das Streben, alle Erkenntnisse in ein System zu bringen, die einzelnen Regeln höheren unterzuordnen, und endlich durch Zurückführung alles Einzelnen auf letzte Gründe und höchste Principien der ganzen Erkenntniß systematische Einheit zu geben. Die Idee einer Wissenschaft, deren Principien in der Form der Vernunft liegen und deren Stoff sich die Vernunft durch das Denken nach diesen Principien selbst giebt, entwickelt sich aber allmählich in dem Bewußtseyn des menschlichen Geistes; die Entwicklung derselben und die nach und nach erfolgende Realisirung der

Wissenschaft, welcher jene zum Grunde liegt, ist der Gegenstand der Geschichte der Philosophie.

Indem wir diese beginnen, müssen wir einige Betrachtungen über die erste Entwicklung und den Gang des philosophirenden Geistes vorausschicken, um uns eine zusammenhängende Uebersicht von den einzelnen Versuchen der philosophirenden Vernunft, welche den Inhalt der Geschichte ausmachen, zu verschaffen.

Ein gewisser Grad von Cultur und Wohlstand ist eine nothwendige äußere Bedingung der Entwicklung des philosophischen Geistes. So lange der Mensch noch vorzugsweise mit den Mitteln seiner Existenz und der Befriedigung seiner thierischen Bedürfnisse beschäftiget ist, so lange geht die Entwicklung und Bildung seiner Geisteskräfte nur langsam von statten, und er nähert sich nur Schritt vor Schritt einer freiern Vernunftthätigkeit. Die Aufmerksamkeit wird auf die Gegenstände nur in sofern gerichtet, als sie mit seinen Bedürfnissen in Beziehung stehen; wenn diese aber gesichert und leichter befriediget sind, dann wirft der menschliche Geist einen freiern Blick auf sie, und betrachtet sie, unabhängig von individuellen Rücksichten, in einem ganz neuen Lichte. Daher finden wir, daß man nur bei denen Nationen zu philosophiren anfing, welche sich zu einer beträchtlichen Stufe des Wohlstandes und der Cultur empor gehoben *) hatten, wie das der Fall bei den Asiatischen Griechen, um die Zeit der Entstehung der persischen Monarchie der Fall war.

So wie bey einzelnen Menschen das Vernunftvermögen zuletzt entwickelt wird, so müssen auch Nationen verschiedene Stufen der Ausbildung durchgegangen seyn, ehe sich in einigen Individuen jene freiere Wirksamkeit der Vernunft äussern kann. Die Geschichte bestätigt diesen Satz, wenn sich gleich für Zeit und Grad der äußern und innern Cultur kein bestimmter Maaßstab festsetzen läßt. Durch die

*) Und ihre geselligen Verhältnisse in festen Wohnsitzen geordnet hatten. Daß das Philosophiren nur im Staate gedeiht, hat hier der Verfasser übersehen. A. d. H.

Verfeinerung der Sinnlichkeit, durch das Spiel der Einbildungskraft erhält das Denkvermögen Stoff und Reiz; es entwickelt sich nach und nach an demselben zur Selbstständigkeit. Daher kommt es, daß man in jeder Nation eine Periode der Sinnlichkeit, der Phantasie und des Verstandes wie bei den einzelnen Menschen unterscheiden kann. Die Herrschaft der Sinnlichkeit hört aber nicht sogleich auf, sobald die höhern Geisteskräfte zur Thätigkeit kommen; die Versuche der Vernunft, sich von der Herrschaft der Sinnlichkeit los zu machen, gelingen nur nach und nach. Selbst wenn sich diese schon zur Speculation erhoben hat, muß sie bei Darstellung des Gedachten das Medium der Sinnlichkeit zu Hülfe nehmen, die Sprache ist poetisch, die Begriffe kleiden sich in das Gewand der Bilder. *) Die ersten Philosophen Griechenlands bedienten sich bis kurz vor Sokrates der poetischen Sprache zur Einkleidung der Gedanken, und selbst die Eleatischen Philosophen, die sich am meisten über die empirische Betrachtung der Dinge erhoben, konnten sich sinnlicher Bilder nicht enthalten.

So sehr die Einmischung der Sinnlichkeit in das Geschäft des Denkens, den Fortschritt des letztern anfangs erschwerte und aufhielt, so nothwendig und unentbehrlich ist doch diese Verbindung. Denn was hätte der Verstand denken sollen, wenn ihm nicht die Sinnenwelt Gegenstände dargeboten hätte, an denen schon Verstand und Vernunft, obgleich noch in einer niedern Sphäre, ihre Wirksamkeit äußern konnten, um nach längerer Uebung und Entwicklung aus diesem Kreise der Vorstellungen herauszutreten und über ihr eignes Product reflectiren zu können? Wenn die Geisteskraft, nachdem sie in dem Dienste der Sinnlichkeit und in dem Spiele der Einbildungskraft, sich selbst unbewußt, gewirkt, und schon einige Bildung erlangt hat, einen forschenden Blick auf die Gegenstände wirft, die in ihrem beschränkten Kreise liegen, und sich selbst die Frage

*) Sie reißen sich erst allmählich von Mythe und Dichtung los; daher oft von einer sogenannten philosophia mythica gesprochen wird. A. d. H.

vorlegt: was sind diese, welches ist ihre Natur, und woher sind sie entstanden; so beginnt nun erst die Epoche des Denkens mit Bewußtseyn. Die Gegenstände erscheinen in einem ganz neuen Lichte, sie interessiren nicht mehr allein, wie ehedem, die Sinnlichkeit, sondern auch den Verstand. Der Geist steigt jetzt eine Stufe höher, erhebt sich über die Sinnlichkeit; er maßt sich im Gefühle seiner freigewordenen Kraft an, eine Herrschaft über sie auszuüben, indem er das zergliedert und zertheilt, was ihm die Sinnlichkeit verbunden vorgestellt hatte, und durch sein Forschen nach Gründen sich sogar eine Aussicht in ein übersinnliches Gebiet eröffnet.

Diesen ersten Schritt that die Vernunft unter den Griechen, zu Thales Zeiten, und mit ihm beginnt die, obgleich noch dunkle, Geschichte der Philosophie.*) Viele Schriftsteller haben darüber ihre Verwunderung geäußert, daß die philosophirende Vernunft von diesem und keinem andern Puncte ausging, und sich mit nichtigen Speculationen über die Welt und ihre Entstehung erschöpfte, da es andere weit wichtigere und näher gelegene Gegenstände gebe, auf die sie ihren Forschungsgeist hätte richten können. Allein dieses Erstaunen zeigt, daß man nicht aus seinem Standpunct heraus zu gehen und sich in die Lage jener Denker zu versetzen weiß. Wir würden freylich einen ganz an-

---

*) Wenn nehmlich die sogenannte Gnomenphilosophie (philosophia gnomonica) welche mit der gesetzlichen Anordnung der Staaten und des bürgerlichen Lebens bei den Griechen zusammenhängt, und nur in einem fragmentarischen Aufstellen allgemeiner Sittensprüche und Maximen der sogenannten Lebensweisheit besteht, mit Recht ausgeschlossen wird. Einige Neuere behaupten dagegen, die oben S. 13. berührte Absonderung des philosophischen Denkens von der Poesie strenger verfolgend und begrenzend, oder aus Gründen, die einen bestimmten Begriff von der Aufgabe der Philosophie voraussetzen, die eigentliche Geschichte der Philosophie beginne erst später. So meint Herbart (in seinem Lehrbuche zur Einleitung in die Philosophie. II. Ausgabe. 136 S.) Anaximander sey vielmehr an die Spitze der Geschichte der Philosophie zu stellen, weil er den großen Schritt ins Uebersinnliche zuerst gethan. Klein (Beiträge zum Studium der Wissenschaft des All. Würzburg 1805. S. 53. u. s. w.) dagegen behauptete, die Geschichte der Philosophie müsse mit der Eleatischen Schule anfangen, weil diese die realistische Denkart und das Sinnlich-Reale als das Object der Philosophie aufgegeben habe. A. d. H.

dern Gang in den philosophischen Untersuchungen nehmen, von einem andern Puncte ausgehen, und nach einem andern Ziele streben, wenn wir jetzt zuerst die Philosophie als Wissenschaft begründen und anbauen sollten. Daher wundern wir uns, daß jene Männer sogar anders verfahren sind. Aber darin liegt eben die Täuschung, daß wir uns zwar an die Stelle jener denken, die noch keine Versuche der philosophirenden Vernunft vor sich sahen, aber uns an ihre Stelle, ausgerüstet mit der Summe von Erkenntnissen, mit den Principien und Regeln, mit den Vorarbeiten und der Cultur der Vernunft setzen, welche erst die Frucht vieler verflossenen Jahrhunderte sind, und deren die frühesten Denker gänzlich ermangelten. Anstatt sich in den Standpunct jener zu versetzen, welches eben nicht leicht ist, setzen wir vielmehr Jene an unsere eigene Stelle, wodurch freilich alles ein ganz anders Ansehen gewinnt. Eine gründliche Betrachtung des ersten Entstehens philosophischer Speculationen und der damaligen Lage der Denker wird uns vollkommen überzeugen, daß alles so erfolgte, wie es natürlich gehen mußte, und daß die erste Richtung des philosophischen Geistes nichts Auffallendes an sich habe.

Wenn wir also untersuchen, warum die Vernunft vor allen andern Gegenständen die Welt*) zum Gegenstande ihrer Speculationen wählte, und warum sie überhaupt mit Speculationen anfing, so müssen wir vor allen Dingen erwägen, daß die erste Aeußerung der philosophirenden Vernunft dem Grade, und dem Gesetze ihrer fortschreitenden Cultur entsprechen mußte. So wie sich der Verstand eines Menschen entwickelt, so fragt und forscht er nach dem, was außer ihm ist, sein Blick geht an den Erscheinungen und Veränderungen in seinem Innern vorüber. Zwar empfindet, denkt, und will er, und er ist sich dessen bewußt; aber es fällt ihm nicht ein, dieses Bewußtseyn weiter zu entwickeln, den Gesetzen

*) Es kann hier erinnert werden, daß der Verfasser unter dem Ausdrucke Welt hier vorzugsweise die äußere Erscheinungswelt, oder die Natur versteht, so wie im Folgenden, wenn er von einem äußern Gegenstande des Philosophirens spricht. A. d. H.

und Bedingungen dieser Veränderungen nachzuforschen. Hierzu gehört schon eine weit höhere Cultur, als er besitzt, so lange er noch befangen in der Sinnenwelt lebt, und an den Gegenständen derselben seine Geisteskräfte entwickelt. Nicht anders war der Zustand der ersten Denker. Für sie waren jetzt unmittelbar nur Sinnengegenstände vorhanden, noch keine Gegenstände der Vernunft. Die Empfindungen der sie umgebenden Natur wirkten noch zu stark auf ihr Gemüth, und die Phantasie, die durch kein Denken geschwächt war, hüllte noch alle Gegenstände in ihr Zaubergewand. Zwar fanden sich in dem Bewußtseyn des gemeinsten Verstandes gewisse Vorstellungen von höherer Abkunft, die Vorstellungen von Gott, Seele, Welt, und dunkle Ahnungen von einem künftigen Leben. Aber diese waren nur rohe und unentwickelte Begriffe, und die Einbildungskraft hatte sich ihrer frühzeitig bemächtigt, und ihnen mittelst ihrer Bilder Sinn und Haltung für den noch ungebildeten Geist gegeben. Dadurch aber waren sie individualisirt, und für den gemeinen Verstand zu Gegenständen geworden, die er, gleich andern, nur außer sich erblickte. Endlich standen die Menschen damals noch zu sehr unter der Herrschaft des Instincts; sie folgten bloß den innern Antrieben, ohne über die Triebfedern, die Gesetze und Bedingungen ihrer Handlungen nachzudenken. Wenn auch ein Mensch eine Begebenheit in seinem Innern empfand, die ihm etwas mehr als gewöhnliches zu seyn schien, so schrieb er sie der Einwirkung eines höhern Wesens außer ihm zu. Seine Phantasie schuf daraus ein Wunder, und ersparte dem Verstande das Geschäft, sie aus natürlichen Ursachen zu erklären.

Hiernach fand der Mensch in seinem Innern nichts, was seine Aufmerksamkeit auf sich selbst in vorzüglichem Grade hätte heften können; vielmehr trug alles dazu bei, sie nach Außen hin zu ziehen. Unaufhörlich von den umgebenden Dingen gerührt und in Bewegung gesetzt, mußte der Naturmensch nothwendig früher mit der äußern Natur bekannt werden, als mit seinem Selbst. Dieses verschwindet unter der Menge der einströmenden Gegenstände, in dem

Gewühl von Leidenschaften, Empfindungen und Beschäftigungen. Es sind Strahlen, die gebrochen aus einander fallen, aber nicht in einen Punct vereinigt werden. Alles Vorstellen und Begehren, Wünschen und Hoffen nöthigt den Menschen, aus sich heraus zu gehen; aber selten findet er Veranlassung, in sich zurückzugehen, und sich selbst in der Natur aufzusuchen. Und so bleibt er lange Zeit ein Fremdling von sich selbst. Der Weg, der zum Selbstbewußtseyn führt, ist aber doch das Denken der äußern Objecte. Nachdem der Verstand lange Zeit über dieselben nachgedacht, sich mit Schlüssen und Vermuthungen über das Wesen derselben erschöpft, und in manche Schwierigkeiten und Widersprüche verwickelt hat, wird er genöthigt, auf die Quelle aller dieser Urtheile und Schlüsse zurückzusehen, und in sich selbst den Leitstern zu suchen, der ihn durch das Labyrinth der äußern Welt sicher hindurch leiten kann. Und dieses Geschäft wird nun durch die höhere Entwicklung und Ausbildung welche die Geisteskräfte, durch Betrachtungen über äußere Gegenstände erlangt haben, befördert und erleichtert, da es vorher so gut, als unmöglich war.

Nicht anders war der Gang der Entwicklung in dem Praktischen. Der Mensch folgte erst blindlings den Trieben und Instincten seiner Natur, ohne über sie nachzudenken. Das sittliche und religiöse Gefühl, welches seinen Naturtrieben sich bald entgegen setzte, wirkte ebenfalls durch ein dunkles, instinctartiges Bewußtseyn. Dieß lenkte seine Aufmerksamkeit nicht auf sein Ich, sondern vielmehr von demselben auf ein Wesen außer ihm, auf irgend eine Gottheit hin, welcher er die Beherrschung der Welt und einen mächtigen Einfluß auf seine Schicksale zuschrieb. Furcht und Hofnung machte ihn von diesem Wesen abhängig, und diese waren für ihn Bestimmungsgrund, den Willen desselben zu befolgen, welcher ihm durch die Offenbarungen der Orakel und Priester *) bekannt gemacht wurde; und wenn er in einem bestimmten Falle nicht wußte, was die Götter

*) So wie durch die Anordnungen der Gesetzgeber. A. d. H.

von ihm verlangten, so war schon dafür gesorgt, daß er dieselben mittelbar und unmittelbar befragen konnte. Was konnte unter diesen Umständen wohl den menschlichen Geist reizen, oder nöthigen, in sein Inneres zu blicken, um seine sittliche Natur kennen zu lernen? Das Nachdenken über diese Gegenstände fing nur erst nach einigen Fortschritten der Geistescultur an, welche durch mehrere Uebungen und Versuche im speculativen Denken, durch größere Ausbildung und Verfeinerung bürgerlicher Verfassungen und Einrichtungen u. s. w. bewirkt wurden. Und auch bei diesem Fortgange zeigte sich eher das sinnlich bedürftige, als das vernünftige, freie Wesen, das mehr auf die Forderungen der sinnlichen Neigung, als die Gebote der Sittlichkeit achtet.

Da also die Erforschung der interessantesten Gegenstände, vornehmlich des Menschen, seiner Natur und Verhältnisse, einen höhern Grad von Geistescultur voraussetzte, als wir vor dem Anfange der Philosophie annehmen können; da dieser höhere Grad der Entwickelung nur durch Gebrauch und Anwendung der geistigen Kräfte auf Gegenstände wirklich werden konnte, so ist man nach den obigen Bemerkungen genöthiget, den Gegenstand, von dem die ersten Versuche des Philosophirens ausgingen, nicht in sondern außer dem Menschen aufzusuchen. Dieses Resultat stimmt nicht nur mit der Denkungsart der noch nicht zur Selbsterkenntniß gekommenen Menschen, sondern auch mit den Gesetzen der Entwicklung der Geisteskraft vollkommen überein. Jene setzen alles und suchen von allen Erscheinungen den Grund außer sich. Nach diesen ist es eine ganz natürliche Erscheinung, daß die Aufmerksamkeit eher auf den Gegenstand, welcher die Geisteskraft reizt und entwickelt, als auf diese selbst gerichtet wird. Eine zweite Folgerung, welche sich aus den obigen Betrachtungen ergiebt, ist diese: der erste Gegenstand der Philosophie kann nicht aus dem Gebiete des Practischen genommen seyn,*) weil jedes Bedürfniß, welches diesem Gebiete angehört, durch den

*) S. Anmerkung zu S. 32. A. d. H.

Glauben an Offenbarungen und Priester befriedigt wird, welcher alle Nachforschung überflüssig macht.

Von welcher Art dieser Gegenstand sey, und von welcher Seite er vorzüglich das Nachdenken reizen werde, läßt sich, auch ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen, schon einigermaaßen bestimmen. Er muß nehmlich eine gewisse Größe und Erhabenheit an sich haben, von der einen Seite bekannt, von der andern unbekannt seyn, und seine Betrachtung an die Summe und Beschaffenheit der damals vorhandenen Kenntnisse sich genau anschließen. *) Von dieser Art ist die Welt. Der menschliche Verstand faßte alle Dinge, welche in seinem Gesichtskreise lagen, sowohl diejenigen, von deren Daseyn ihn die Anschauung überzeugte, als auch diejenigen, die er zur Erklärung gewisser unerklärbarer Erscheinungen annahm, in eine Idee zusammen, und dachte sich dieselben in einem Zusammenhange wechselseitigen Einflusses. Dieses große Ganze, aus so mannichfaltigen Bestandtheilen zusammengesetzt, welches so reich an Veränderungen, jeden Augenblick neue Seiten und Ansichten vor dem Auge des Beobachters entfaltete, mußte nothwendig einen tiefen Eindruck auf den nachdenkenden Beobachter machen, und seinen Forschungsgeist zur Thätigkeit reizen. Er fand vor sich in diesem Ganzen eine Menge von Gegenständen, welche er theils nach seinen beschränkten Ansichten vollkommen zu erkennen glaubte, theils nur durch einige Wirkungen erkannte. Aber dunkel und unbegreiflich war ihm der Zusammenhang des Ganzen. Da er in der Natur beständig Veränderungen, Erzeugungen und Zerstörungen, Wachsthum und Abnahme mit einander wechseln sah, so war es natürlich, daß er auch dieses auf das Weltganze übertrug, und sich dasselbe als entstanden dachte. Die Frage: wie und woraus ist die Welt entstanden, wäre also das erste Problem, welches sich die speculirende Vernunft vorlegte, und womit sie einen Schritt über die Er-

*) Die philosophische Forschung schloß sich hier zunächst an den in den kosmogonischen Mythen enthaltenen Stoff an. A. d. H.

fahrungswelt hinaus that. Diese Aufgabe entsprach der noch dunkeln Idee einer Wissenschaft der Natur, insofern die ersten Denker in dem Weltbegriffe alles zusammenfaßten, was nur Gegenstand ihrer eingeschränkten Erkenntniß war, und sie schon das Ganze nach seinem Wesen erkannt zu haben glaubten, wenn sie den Urstoff und den Ursprung desselben mit allen seinen Theilen entdeckt hätten.

Jenes Problem hatte etwas so Anziehendes, daß mehrere Denker nach einander an der Auflösung desselben ihre Kräfte versuchten. Sie wußten noch nicht, daß sie etwas ergründen wollten, was alle Kräfte eines endlichen Verstandes übersteigt, und daß sie aus dem Gebiete der Erfahrung und des Verstandes in eine unbekannte Welt getreten waren, wo nur die Phantasie spielen, der Geist schwärmen, aber nicht gesetzmäßig denken und erkennen kann. Eine natürliche Folge davon war, daß das Streben nach diesem Ziele sehr abweichende und widersprechende Resultate hervorbrachte, zum offenbaren Beweis, daß keiner der versuchten Wege zum gewünschten Ziele führte. Die Vernunft wurde irre an sich selbst, sie war in der Speculation zu weit gegangen, so daß sie weder vor noch rückwärts konnte.*) Dieses ist das allgemeine Resultat der Geschichte der Philosophie von ihrem Anfange an bis auf Sokrates.

Einige allgemeine Betrachtungen werden uns in den Stand setzen, den Gang und den Erfolg dieser Speculationen aus dem richtigen Gesichtspuncte zu betrachten. Die Vernunft folgte nehmlich bey diesen Speculationen blos dem natürlichen Triebe nach Erkenntniß, ohne vorläufige Untersuchung über die Grenzen ihres Gebiets, ohne deutliches Bewußtseyn der Gesetze ihres Verfahrens. Diese Gesetze konnten nur erst aus der wirklichen Anwendung derselben abstrahirt und zum deutlichen Bewußtseyn gebracht werden.

---

*) Bei der hier ausgesprochenen Ansicht, daß die Philosophie vor Sokrates nur eine verfehlte Speculation enthalte, darf man nicht vergessen, daß der Verfasser überall die Voraussetzungen des Kantianers zum Grunde legt. A. d. H.

Die natürliche Folge davon war, daß mehrere Versuche zur Auflösung jener kosmologischen Aufgabe gemacht wurden, die, ungeachtet sie immer feiner und künstlicher wurden, doch nicht's weiter als Hypothesen waren, welche im Ganzen keine befriedigende Einsicht gewährten. Unterdessen aber hatten diese für die Erkenntniß fruchtlosen Versuche doch den wichtigen Einfluß, daß durch sie das Denkvermögen mehr entwickelt, und zur Erkenntniß der äußern und innern Natur geleitet wurde. Daher können diese Speculationen aus einem doppelten Gesichtspuncte betrachtet werden, erstlich an sich, als Versuche jenes Problem aufzulösen, und zweitens als Vorübungen und Entwickelungen des philosophischen Geistes. Auf der letzten Betrachtung beruht ihr ganzes Interesse für die Geschichte der Philosophie und ihr Anspruch auf eine Stelle in derselben.

Die Frage nach dem Ursprunge der Welt war Folge einer Idee der Vernunft, welche in dem Fortgange von einer Veränderung zur andern ein Letztes sucht, das die Reihe der Wahrnehmungen beschließt. Die Wahrnehmung von dem Entstehen einzelner Dinge trug man auf den Inbegriff aller Dinge über. Die Welt, schloß man, muß entstanden seyn, weil die Erfahrung dieß von allen Gegenständen lehrt, die wir kennen. Ein Beweis für die Gültigkeit dieses Schlusses, war bei dem Anfange des Philosophirens nicht zu erwarten. Das Gesetz der Vernunft: jede gegebene Erkenntniß zur Totalität zu erweitern, und von dem Bedingten bis zur letzten Bedingung aufzusteigen, so wie die tägliche Erfahrung, welche den Stoff dazu hergab, erhoben diesen Satz über alle weitere Nachfrage der Gültigkeit, und gaben ihm das Ansehen eines Axioms. Dieß vorausgesetzt, war nur die Frage: wie ist die Welt entstanden? Und hierbei konnte man anfänglich auch nicht anders als analogisch verfahren. Was man in der Erfahrung bey der Erzeugung einzelner Körper wahrnahm, das wendete man auf die Entstehung der Welt an, und nahm dem zufolge eine erste Materie, einen Grundstoff, aus welchem sich in der Folge alle organische und unorga-

nische Stoffe und Wesen entwickelten, oder vielmehr einen Elementarzustand an, in welchem alle Stoffe miteinander gemischt waren, aus dem sie durch die Scheidung abgesondert und in Körper verbunden wurden.

Man mußte nothwendig etwas zum Grunde legen, was nicht entstanden war, wenn aus ihm Alles entstehen sollte. Dieß erforderte die Analogie der Erfahrung, der man hierbei folgte. Alles was entsteht, entspringt aus Etwas, aus einem Stoff, Keimen oder Saamen, wie sollte es mit der Welt anders seyn? Daß etwas aus Nichts entstehen könne, konnte man nicht denken. Wenn man in Gedanken die Materie aller Anschauungen und Begriffe aufhebt, so bleibt doch noch die Form derselben übrig; man denkt keinen Gegenstand, aber doch die Form desselben. So lange man aber noch nicht zwischen Form und Materie der Erkenntnisse unterschieden hat, heißt Nichts Reales denken, so viel als gar nicht denken. Diese Unmöglichkeit alles Reale aufzuheben, und diesem doch wieder Realität zu geben, (wenn man Etwas aus Nichts entstehen läßt) war die Ursache, daß man einen Grundstoff bei Entstehung der Welt annahm, und daß alle Denker, die sich mit diesem Problem beschäftigten, stillschweigend oder ausdrücklich den Grundsatz anerkannten: Aus Nichts wird Nichts. Aber eben so wenig kann aus Etwas Nichts werden. Eine Vernichtung ist eben so ungedenkbar, als ein Entstehen aus Nichts. Nach diesen stillschweigend angenommenen Grundsätzen ist die Entstehung der Welt nur die Veränderung einer ursprünglichen Materie (Urmaterie) durch Erzeugung, Scheidung, Trennung und Verbindung einartiger oder verschiedenartiger in ihr enthaltener Theile.

Die Bestimmung der Urmaterie und die Ableitung der einzelnen Theile der Welt, war der Gegenstand der ersten Philosophen, welche daher Physiker*) genannt wurden.

*) Oder Kosmophysiker.

Die Aufführung der besonderen Hypothesen gehört nicht hieher, sondern in die Geschichte dieser Periode. Hier nur einige Bemerkungen. Ungeachtet bei diesen Forschern gewisse subjective Ansichten, Beobachtungen und Lieblings-Beschäftigungen auf die Bestimmung der Urmaterie nicht ohne Einfluß waren, so bemerkt man doch einen stufenweisen Fortschritt von dem Gröbern zum Feinern. Zuerst nahm man Wasser, dann die Luft, dann das Feuer als das Grundelement an; die Erde fand niemand dazu tauglich, weil sie bey allen Veränderungen natürlicher Körper sich mehr leidend als thätig zu verhalten schien; [1]) und als man die Erklärung der übrigen Elemente aus einem unzureichend fand, weil man das Dasein dieser schon in dem ersten voraussetzen mußte, so legte man eine ursprüngliche Mischung aller Elemente zum Grunde.

Die Aufgabe von dem Grundstoff aller Dinge gab zugleich Veranlassung, die letzten Bestandtheile aller zusammengesetzten Dinge aufzusuchen. Die gemeine Beobachtung hatte schon längst vier besondere Arten von Materie oder Elementen unterschieden, welche den Stoff aller zusammengesetzten Körper ausmachen. Die ersten kosmologischen Philosophen nahmen diese an, ohne sie weiter zu zerlegen, welches auch ohne chemischen Apparat nicht wohl möglich war. Nur machten sie einen Unterschied zwischen thätigen und leidenden Elementen. Doch gingen einige darin weiter, daß sie den Körper metaphysisch zergliederten. Insofern er hier bloß als etwas, das den Raum erfüllt, betrachtet wird, ohne auf seine übrigen empirisch wahrnehmbaren Eigenschaften zu sehen, ist er ein aus Theilen bestehendes Mannichfaltige, und die Theile sind alle einartig. Auch hier äußerte sich bald die Thätigkeit der Vernunft, indem sie in der Theilung aller Körperdinge ein Letztes, Absolutes, suchte. Dieser Idee verdankten die Atome ihr Daseyn, welche keine Eigenschaften an sich haben, als Figur, Schwere und die Erfüllung der Räume. Da aber aus diesen allgemeinen Eigenschaften die besondern Phänomene nicht erklärbar sind,

1) Aristoteles de anima 1, c. 2.

noch unbegreiflicher aber daraus die Entstehung organischer Körper ist, so verließen Einige diese Hypothese wieder, und nahmen einen Urstoff an, in dem alle organische und unorganische Stoffe von so verschiedener Art, als es Körper giebt, gemischt sind.

In Ansehung der Art der Entstehung der Körperwelt aus dem Grundstoffe ist die Verschiedenheit der Hypothesen nicht geringer. Einige erklärten sich über dieselbe nicht weiter, sondern begnügten sich, einen Grundstoff angegeben zu haben; in der Folge suchte man auch einen Grund derselben anzugeben, welcher sich nach der Beschaffenheit des Urstoffs richtete. Wenn nur ein einziger Grundstoff angenommen wurde, so erklärte man die Entstehung der übrigen durch Verdickung oder Verdünnung; überhaupt also durch Veränderung des ersten. Waren mehrere ungleichartige Elementartheile in einen chaotischen Zustand aufgelöst und mit einander vermischt, so entwickelte sich durch Absonderung und Verbindung die gegenwärtige Körperwelt; bei einartigen Atomen ging diese Bildung durch Trennung und Verbindung von Statten. Bei allen diesen Veränderungen der ersten Materie und den daraus entstehenden Bildungen wurde Bewegung als die wirkende Ursache vorausgesetzt. Diese setzt aber selbst wieder, als etwas Entstandenes, einen Grund voraus. Die Vernunft konnte aber, um ihrem Streben nach dem Unbedingten ein Genüge zu thun, nicht weiter gehen, als der Urmaterie eine ursprüngliche Bewegkraft beizulegen, welche eben so wenig, als die Materie selbst, entstanden war. Diese Bewegkraft äußerte sich durch Anziehung und Zurückstoßen, als Freundschaft und Feindschaft.

Je weitere Fortschritte man aber in der Erforschung der Natur machte, desto weniger befriedigten die angenommenen Principien, weil sowohl der Gesichtskreis, als der Umfang der Erkenntniß sich erweiterte, die Menge der Gegenstände sich vermehrte, und sich immer neue Ansichten hervorthaten. Die Vernunft suchte den letzten Grund ihrer Erkenntniß in den Objecten außer sich, wo er doch nicht

zu finden war; denn nicht in diesen, sondern in der Vernunft lag der Grund, warum man diese Fragen aufwarf, und nach einem letzten Grunde forschte. Jeder angenommene Grund setzte also wieder einen neuen voraus, bis die Vernunft in dem Begriffe eines unbedingten, über die Sinnenwelt erhabenen Wesens jenen Fortschritt von Grund zu Grund zu begrenzen suchte. Auf diesen Begriff wurde sie auf dem Wege dieser Speculationen durch die Bemerkung der Ordnung und Zweckmäßigkeit, und durch das Bedürfniß, die Bewegung der Materie aus einem höhern Grunde abzuleiten, geführet. Hieraus entsprang eine bedeutende Veränderung für das gesammte Feld der Speculation, denn anstatt vorher das Wesen der Gottheit und der menschlichen Seele aus der Materie erklären zu wollen, fing man nun an, diese Objecte von der Materie zu unterscheiden, wodurch der Grund zur Theologie und Psychologie gelegt wurde. Doch dieß gehört in die folgende Periode.

Zugleich mit diesem kosmologischen Systeme, welches aus materiellen Principien alles zu erklären suchte, entstand ein anderes, welches jenem entgegengesetzt war, indem es alles auf die Form zurückführte. Dieses ging von mathematischen Principien aus, welche in die durch sie bestimmten Objecte gelegt wurden. Der Erfinder desselben, für welchen Arithmetik und Geometrie das größte Interesse hatte, betrachtete alle Dinge nur unter dem Begriffe der Größe, der Zahl, und in so fern sie in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen zu einander stehen; hieraus suchte er die Entstehung derselben begreiflich zu machen. Dieser neue Gesichtspunct erzeugte das mathematisch-physische System des Pythagoras.

Alle diese verschiedenen kosmologischen Systeme beruhten auf gewissen Hypothesen und Voraussetzungen, aus denen sie nicht einmal streng logisch abgeleitet waren. Sie enthielten mehr Resultate, welche auf der besondern Ansicht ihrer Erfinder beruheten, als die entwickelten Prämissen dazu; und das meiste, was zu ihrer Begründung gesagt wurde, stützte sich auf Analogieen und Erfahrungen. Einem den-

kenden Kopfe mußte sich ihre Schwäche bald verrathen, und ihre Widersprüche unter einander noch mehr Mißtrauen gegen ihre Gründlichkeit erwecken. So entstand das Eleatische System, welches durch seinen neuen und kühnen Gesichtspunct überrascht. Anstatt nach einer ersten Ursache und dem ursprünglichen Grundstoff aller Dinge zu forschen, wurde vielmehr diese ganze Untersuchung durch dasselbe abgeschnitten, indem der Begriff von Veränderung, Entstehen, Ursache und Wirkung nur auf die Sinnenwelt eingeschränkt wurde, welche nur Schein enthalte, und dem Dinge an sich nicht beigelegt werden könne. Die Eleaten kamen auf die Idee einer Substanz, welche alles Reale begreift, und bey welcher nur ein Seyn, kein Werden statt findet.

Ungeachtet man die Ansichten und Ideen nicht in dem Denkvermögen aufsuchte, sondern durch eine unvermeidliche Täuschung in den Objecten zu finden glaubte,*) so mußte sich doch nothwendig die Ahnung aufdringen, daß die Dinge durch ein verschiedenes Medium sich in einer verschiedenen Gestalt uns darstellen, und daß die Ursache des Widerstreits in der Verschiedenheit der Vorstellungen gegründet sey. Da man sich aber von der Täuschung der Dinge an sich und dem Streben nach der Erkenntniß derselben nicht losmachen konnte, so entschied man immer zum Vortheil der Sinnlichkeit oder des Verstandes, und wenn man von dem einen dieser Vermögen die Erkenntniß der Dinge an sich erwartete, so war das andere die Quelle des Scheins und Betrugs. Ungeachtet beide Vermögen so entgegengesetzt wurden, so war man doch noch zu wenig in die Unterscheidungsmerkmale beider eingedrungen, um nicht beide wieder im Begriffe zu verwechseln.

Bei der Unvollkommenheit der philosophischen Forschungen und den mishelligen Resultaten, auf die sie geführt hatten, da kein System fest begründet, die Grundsätze des Vernunftgebrauchs noch gar nicht untersucht waren, befand sich die Philosophie, die noch nicht einmal durch einen be-

*) Ob dieß auch von den Eleaten gesagt werden darf? A. d. H.

stimmten Begriff von dem, was nicht Philosophie ist, geschieden war, in einem sehr schwankenden Zustande. Sie bot nur den Schein eines willkührlichen Spieles der Phantasie dar, wobei jede Ansicht von Natur und Nothwendigkeit, von Zusammenhang und ihren Gründen verloren ging und es bedurfte nur gewisser äußerer Veranlassungen und Begebenheiten, um die Philosophie in eine bloße Kunst, den Schein der Ueberzeugung durch Vernünfteleien hervorzubringen, in ein von System wandelbaren subjectiven Meinungen zu verwandeln, das zu bloß subjectiven Zwecken diente. Dieß war die Sophistik, welche mit Dogmatismus und Skepticismus, so wie es den jedesmaligen Absichten gemäß war, ihr Spiel trieb.

Die Entwicklung der Philosophie ging also, um dieß zusammenzufassen, von kosmologischen Ideen aus, welche mit den formellen Begriffen von Raum, Zeit, Zahl, Größe zusammenhingen. Diese wurden daher zuerst nach jenen entwickelt, und gaben die Veranlassung zu den meisten Streitigkeiten, und zur Trennung der Sinnenwelt von der Verstandeswelt. Da aber von eben diesen Begriffen alle fortschreitende Kultur der Philosophie abhing, so verdient die Untersuchung dieses Ganges noch etwas mehr Aufmerksamkeit. Vorher müssen wir aber einige Bemerkungen über die Denkart der Philosophirenden und der in der ersten Periode der philosophirenden Vernunft herrschenden Ansicht von den Dingen vorausschicken.

Die ersten Denker machten nehmlich keinen Unterschied zwischen Vorstellungen und den Gegenständen des Vorstellens. Die Entwicklung dieses Unterschiedes erforderte schon eine geübte Reflexion, und wurde durch die Eleatiker vorbereitet, bis er durch Demokrit und Gorgias wirklich zuerst deutlich erkannt wurde. Man war daher geneigt, Alles, was man sich vorstellte, alles Gedachte für etwas Objectives und Reales zu halten, und weil durch äußere Objecte, welche Stoff und Reiz zum Denken darboten, die Entwicklung des Denkvermögens befördert wurde, so setzte man alles Gedachte außer sich. Auch das, was der Verstand bei

allem Denken zu seinen Materialien hinzuthut, konnte man nicht von der ganzen Vorstellung trennen, und daher kam es, daß alles in das Object gesetzt wurde. Der noch ungeübte, noch nicht an scharfe Reflexion gewöhnte Verstand pflegt alles zu hypostasiren. So machte Pythagoras seine Zahlen, so machten die Eleatiker die Einheit zu objectiven Merkmalen der Dinge. Realismus war die zuerst herrschende Denkart. Alles Philosophiren gehet davon aus, einige Merkmale, unter welchen die Dinge gedacht werden, abzusondern und ihren Grund zu suchen, zuerst in dem Zusammengesetzten selbst, in den Objecten, nicht in dem Verstande, der den Begriff des Objects erzeugt hat. Man analysirte die Begriffe, wie sie gebildet sind, und konnte nicht sogleich auf die ursprüngliche Handlung des Verstandes zurückgehen, wodurch sie erst gebildet wurden. Hieraus entstand nun natürlich die Täuschung, die Vorstellung mit dem vorgestellten Gegenstande für eins zu halten, oder die Vorstellung zu etwas Objectiven zu machen.

Nach diesen vorausgeschickten Bemerkungen läßt sich der Gang des Philosophirens bei den Griechen noch bestimmter darstellen. Die ersten Denker gingen von der Idee eines Ganzen der Natur aus, die sich bei allen auch ungebildeten Menschen findet, und suchten sie zu begreifen, d. i. in ihre Bestandtheile aufzulösen. Nicht die Art des Zusammenhangs, sondern den Stoff, woraus die Naturwesen gebildet, also die Einheit des Stoffs zu entdecken, war das erste Problem. Diese Idee wurde auf vielfältige Weise betrachtet, und bearbeitet. Die mannichfaltigen Versuche darüber rührten theils von der Verschiedenheit der Ansicht, von der Fruchtbarkeit und Beschaffenheit der Erfahrungen und Kenntnisse, von dem Grade des Beobachtungsgeistes, des Witzes und des Scharfsinnes her, und es gingen daraus bald rohere, bald ausgearbeitetere, bald unzusammenhängende Philosopheme, bald systematischere Ansichten hervor. An diese Hypothesen von dem Urstoffe und den ersten Entstehen aller Dinge knüpften sich immer mehrere Fragen und Untersuchungen an, je mehr die Begriffe, sowohl von

dem Weltganzen und den einzelnen Naturwesen, als von den Bedingungen ihres Seyns an Deutlichkeit gewannen; und man bemerkt sehr leicht, daß von der Entstehung der Welt, die ein Hauptthema wurde, das Interesse sich nach und nach mehr auf die damit zusammenhängenden und durch dasselbe herbeigeführten Untersuchungen lenkte.

Indem das Weltganze als ein Object der Erkenntniß betrachtet ward, welches entstanden, nach und nach gebildet und unbeschadet seiner Totalität noch immer in seinen Theilen verändert wird, entwickelte sich damit zuerst der Begriff der Bewegung, und des Raums, den jene als Bedingung einschließt; denn alles Entstehen wurde als Bewegung im Raume gedacht. Einige Denker blieben bei dieser Ansicht stehen, und stellten mehrere Hypothesen und Systeme von der Entstehung aller Dinge auf, so daß sie zugleich auch Betrachtungen über Bewegung und Raum in diese Speculation mit hineinzogen, und die Lehrsätze darüber in Uebereinstimmung zu bringen suchten. Andere hingegen richteten ihre Aufmerksamkeit mehr auf den Begriff der Entstehung und ihre Möglichkeit, und indem sie den bisher immer stillschweigend vorausgesetzten Begriff von etwas Beharrlichem, welches bei allen Veränderungen unwandelbar bleibt, mehr beachteten, so fanden sie zwischen diesem und der Veränderlichkeit einen Widerspruch, und erklärten daher alles Entstehen für unmöglich, die Bewegung im Raume für widersprechend. Dadurch wurden sie auf den Unterschied der Sinnenwelt und der übersinnlichen Welt geführt. Auch wurde dadurch der Grund zu dem System des Empirismus und Rationalismus gelegt.

In beiden Systemen waren dieselben Objecte Gegenstand der Philosopheme, nehmlich die existirenden. In dem einen wurden sie nur, inwiefern sie *entstanden*, in dem andern, inwieferne sie *beharrlich* sind, betrachtet; in dem einen wurden die Gegenstände, wie sie der Sinnlichkeit erscheinen, in dem andern, wie sie ohne Anschauungen rein gedacht werden, für Dinge an sich gehalten; und da nach der letzten Ansicht in dem reinen Begriff eines Objects kein

Grund einer Vielheit vorkommt, nur ein Object, eine Substanz angenommen, die aber doch, insofern sie als existirend gedacht wurde, in den Raum gesetzt werden mußte. Der Raum wurde in beiden objectiv genommen, nur in dem einen um die Bewegung begreiflich zu machen, als leer gedacht, und von den Körpern unterschieden, in dem andern aber als erfüllter Raum mit der Substanz identificirt. Dieses letzte System nun, das der Eleaten nehmlich, welches sich von der gemeinen Vorstellungsart so sehr entfernte, und die Schwierigkeiten in der gewöhnlichen Vorstellungsart von Raum und Bewegung sehr scharf entwickelte, lieferte reichen Stoff zum Nachdenken, und trug zur Erweiterung und Berichtigung der verwandten Begriffe sehr viel bei; es eröffnete auf einmal die Aussicht auf ein ganz neues Feld, wo der Verstand, ohne Rücksicht auf Wahrnehmung, mit seinen eignen Begriffen beschäftigt ist.

Eben dieß that von einer andern Seite auch die Pythagoreische Schule. Die Kenntniß der Mathematik, vorzüglich der Arithmetik, führte den Pythagoras zu einer andern Ansicht der Dinge, so daß er, ohne sich von der gemeinen Vorstellungsart zu entfernen, die Erkenntnißgründe derselben in dem Verstande zu finden glaubte. Die Einheit in den Vorstellungen, die er auf die vorgestellten Gegenstände übertrug, fiel ihm wegen ihrer Aehnlichkeit mit Zahlbegriffen auf, und er versuchte daher die Verhältnisse der Dinge durch ein System von Zahlen und Zahlverhältnissen zu erklären, welche er nicht als reine Begriffe, sondern als Bestandtheile der Dinge selbst betrachtete. *) So einseitig dieser Gesichtspunct war, so diente er doch dazu, in den Vorstellungen der Objecte die Thätigkeit des Verstandes zu finden, nehmlich die Verbindung und die Verbindungsakte, obgleich sie Pythagoras nicht nach ihrem Ursprung aus dem Verstandesvermögen ableitete. Außer-

*) Oder vielmehr als Symbole derselben, Sextus Emp. Pyrrh. Hyp. III. c. 18. nennt sie die unkörperlichen Elemente der Dinge. Ueberhaupt ist wohl die hier von Tennemann angegebene Entstehungsart der Pythagorischen Ansicht viel zu künstlich, als daß sie dem alten Philosophen beigelegt werden könnte. A. d. H.

dem hatte dieß auch den grossen, für die damalige Zeit noch weit beträchtlichern Vortheil, die Dinge im Verhältniß und Zusammenhange zu betrachten, und zwar nicht blos in Ansehung ihres Grundstoffes, sondern auch nach mathematischen Verhältnissen; und so wie dieses System aus mathematischen Kenntnissen entstanden war, so beförderte und belebte es auch das Studium der Mathematik, und setzte es in Verbindung mit der Philosophie [2]).

So ging also der menschliche Geist in der Auflösung des Problems von dem Ursprunge der Welt zu immer feinern Entwicklungen und Abstractionen fort, und beschloß seine Speculationen am Ende dieser Periode mit dem Begriff eines immateriellen Wesens als absoluter Ursache. Die Vernunft kam auf dieses Wesen, ohne darauf ausgegangen zu seyn, durch das Streben, das Ganze der Natur in ein System zu umfassen. Indem sie das Wirkliche von mannichfaltigen Seiten betrachtete, die Bedingungen der Existenz und der Bewegung entwickelte, mischte sich in ihre Untersuchungen immer der Begriff höherer Wesen ein, die sie doch in Raum und Zeit wie andere Naturwesen setzte, bis sie die Unangemessenheit dieser Vorstellungsart an die dunkel vorschwebenden Idee des Absoluten entdeckte, und den Begriff von allem Fremdartigen zu reinigen anfing. In dem Maaße, daß diese Abstraction weiter fortgesetzt wurde, setzte man auch immer mehr die Verstandeswelt der Sinnenwelt, das Denken dem Anschauen entgegen. Und so dienten alle diese Speculationen endlich dazu, die Vernunft in ihre eigenthümliche Sphäre zu setzen, und ihre Selbstthätigkeit auf eine unterscheidende Weise darzustellen.

Die Sprache, das Vehikel aller philosophischen Untersuchungen, erfuhr in diesem Zeitraum eben dieselben Verän-

2) Man theilt gewöhnlich die ältere griechische Philosophie in die Jonische und Pythagoreisch-Eleatische ein, eine Eintheilung, die, so alt sie ist, doch wenig zu bedeuten hat, wenn man blos auf geographische Unterschiede und äußere Schulenverwandtschaft siehet; doch bietet sie Stoff zu interessanten Bemerkungen dar, welche die Richtung der Vernunft und den Gang der Philosophie betreffen. In Kleinasien und dem eigentlichen Griechenland, blieben die philosophischen Betrachtungen im Kreise der Naturforschung, in Großgriechenland nahmen sie einen höhern Schwung, sie wurden mathematisch und ontologisch-metaphysisch.

derungen, wie die Philosopheme selbst, zu deren Bezeichnung sie dienten. So wie der philosophische Untersuchungsgeist bei seinen ersten Aeußerungen noch unter dem mächtigen Einflusse der Phantasie und Dichtung stand, so war auch die Sprache, wie sie die ersten Denker vorfanden, vorherrschend bildlich. Denn die Sprache ist allezeit der treue Spiegel des menschlichen Geistes, in dem sich sein innerer Zustand, sein Wirken und Leiden abdrückt. Erst gegen das Ende dieser Periode wird die Sprache prosaisch, nicht auf einmal, sondern allmählich und in verschiedenen Abstufungen. Den Uebergang machte ein Gemisch von beiden, poetische Prosa. Sie gewann nach und nach mehr abstracte Zeichen, mehr Verbindung und Zusammenhang. Die Wortzeichen für abstracte Begriffe wurden aus der Sprache des gemeinen Lebens genommen; da diese aber theils selbst nicht scharf bestimmt und von ähnlichen unterschieden waren, theils eben deswegen von den Denkern in einer etwas abweichenden Bedeutung genommen wurden, so konnte die Kunstsprache der Philosophie anfänglich wenig Bestimmtheit, Festigkeit und Haltung haben, und es giebt daher in dieser Zeit noch keine allgemeine Bezeichnungsart in der Philosophie, wozu erst Plato und Aristoteles durch genauere Bestimmung der Begriffe den Grund legten. Jeder Denker hat seine eigne Terminologie, die man aus ihm selbst studiren muß. Daher rührt zum Theil die Unverständlichkeit mancher Philosopheme, indem die individuelle Ansicht und Vorstellungsart welche sie enthalten, entweder allein, oder zugleich nebst der gemeinen, in den Ausdrücken enthalten ist, und die Analogie in Aufsuchen derselben uns verläßt. Diese Beschaffenheit der Sprache erschwerte ihrer Seits auch wieder die Fortschritte der Philosophie, insofern sie den Denkern weder mit vielen, noch mit bestimmten Worten für abstracteres Denken zu Hülfe kam.

In dieser ganzen Periode ist nur noch ein schwacher Verkehr der Gedanken sichtbar. Fast jeder Denker ging seinen eignen Weg, dachte für sich ohne Rücksicht auf anders Denkende. Es fehlte also auch der wohlthätige Einfluß, welchen der Wechsel der Gedanken und das gegenseitige Einwirken ver-

schiedener Vorstellungsarten hervorbringt. Dagegen ist aber auch hier fast durchgängig originales Denken. Jeder Denker verfolgte die Ansicht der Dinge, die sich ihm darbot, und betrachtete sie als seine individuelle Vorstellungsart, ohne ernstlich darauf zu denken, wie er sie ausbreiten könnte; und wenn er seine Gedanken niederschrieb, so war es wohl zunächst nur zu seinem Gebrauch. Es gab daher noch keine Schulen der Philosophen im strengen Sinne, die Pythagoräische ausgenommen, die vielleicht mehr einen politischen, als wissenschaftlichen Zweck hatte. Andere Philosophen theilten ihre Vorstellungsarten nur einigen vertrauten Freunden mit. Aber gegen das Ende dieser Periode nehmen die philosophischen Schriften zu, und die Philosopheme verbreiten sich allgemeiner. Eitelkeit und Beredtsamkeit verbreiten den Hang zum Philosophiren, oder zum wenigsten den Hang, über philosophische Gegenstände schwatzen und disputiren zu können. In eben dem Verhältnisse, als die Philosophie an Umfang und Ausbreitung zunahm, verlor sie aber auch an Gründlichkeit und Lauterkeit.

Die ersten Denker philosophirten über die Gegenstände, welche ihren Forschungsgeist auf sich zogen, ohne Rücksicht auf Anwendung und Nutzbarkeit; sie gingen von keinem Bedürfniß ihrer Nation aus, und sie bezweckten auch daher nichts, als die Befriedigung einer natürlichen Wißbegierde. Ihre Philosophie war daher bloße lautere Natur, ohne Schmuck und Prunk. Am Ende dieser Periode verwandelte sich diese Natureinfalt in Kunst. So bald die Philosophie in den Kreis des gemeinen Lebens herabgezogen, und zu subjectiven Zwecken angewendet wurde, mischten sich auch Leidenschaften, Eitelkeit, Ehrgeiz ein, die das Streben nach Erkenntniß trübten und seiner Lauterkeit beraubten.

Zweiter Abschnitt.

Darstellung der Philosopheme der ältern Ionier.

Wir verbinden hier eine Reihe von philosophischen Versuchen, nicht nur weil sie gewissermaßen abhängig von einander sind, sondern auch, weil sie einen gemeinschaftlichen Charakter an sich tragen. Schon bei den Alten wurden die Denker, welche von Thales bis Archelaus eine Reihe ausmachen, Ionier und Physiker genannt, weil Ionien ihr gemeinschaftliches Vaterland war, und ihre Spekulationen die Natur zum Gegenstande hatten. Unterdessen wird es uns erlaubt seyn, von dieser Eintheilung in so weit abzugehen, daß wir in diesem Abschnitt nur von den ältesten Ioniern bis auf Anaxagoras handeln, und diesem weiter unten einen eignen Abschnitt bestimmen. Denn Anaxagoras zeichnete sich von ihnen in mehr als einem Puncte aus, und durch ihn wurde die Philosophie in Athen gleichsam eingeführt, welche berühmte Stadt von dieser Zeit an der Mittelpunct aller Gelehrsamkeit und der Lieblingsort der philosophischen Muse wurde.

Thales, Anaximander und Anaximenes waren alle drei aus Milet in Ionien gebürtig. Diese Landschaft in Kleinasien hatte sich durch glückliche Lage und andere günstige Schicksale zu einem hohen Grad von Wohlstand empor geschwungen; und unter den kleinen Staaten, woraus sie bestand, behauptete Milet als die wichtigste Handelsstadt und das Mutterland vieler Colonien einen sehr ansehnlichen Rang. Die Fruchtbarkeit des Bodens und die günstige Lage des Landes beförderte den Handel Ioniens. Der Handel belebte die Industrie, nährte den Erfindungsgeist, weckte den Kunstfleiß und beförderte auf mannichfaltige Weise die Cultur des Geistes. Mehrere entlegene Länder wurden besucht, nicht blos zu kaufmännischen Zwecken, sondern auch aus edler Wißbegierde, um durch die Kenntnisse fremder Nationen seine eignen zu vermehren. Auf dem

schönen Boden des asiatischen Griechenlands schlug auch die schöne Kunst ihren Wohnsitz auf. Die Gesänge des Homer und der späteren Dichter, so wie andere Werke der schönen Kunst, verbreiteten die Neigung für feinere Vergnügungen und bildeten den Geschmack *). Außer diesen Umständen trug auch die hier zeitig entwickelte republicanische Regierung und der Geist der Religion dazu bei, Rohheit zu verscheuchen, feinere Sitten zu verbreiten und Geistescultur zu bewirken. Nur war dieses noch nicht **wissenschaftliche** Cultur. Obgleich mancherlei Kenntnisse verbreitet waren, so waren sie doch noch nicht an einander gereiht und zu einem Ganzen verbunden. Das Zeitalter, in welchem Thales lebte, zeichnete sich zuerst durch das Streben nach höheren wissenschaftlichen Kenntnissen aus.

Mehrere Gesetzgeber und staatskluge Männer lebten um diese Zeit, welche nicht gemeine Kenntnisse gesammelt, und die Erfahrungen ihres Lebens mit den Einsichten voriger Zeiten und entfernter Nationen verbunden hatten **). Sie wurden unter ihren Zeitgenossen und Nachkommen mit dem Namen **Weise** (σοφοι) belegt, welchen sie jedoch mehr durch ihre praktischen Kenntnisse, durch Sittensprüche und Lehren der Lebensklugheit, so wie durch ihren Charakter, als durch eigentliche Wissenschaft verdient haben [1]). Allein obgleich alle diese Weisen eben so wenig, als die vorzugs-

*) Zuerst wurde der religiöse Stoff von den Dichtern und Künstlern behandelt, und wie alle Religion in dem Verhältnisse des Göttlichen und Menschlichen beruht, so wurde in der griechischen Nationaldichtung zunächst das Volk der Griechen durch seine Vorfahren mit dem Göttergeschlecht in Verbindung gestellt. In Griechenland aber erhielt die Götterwelt anschauliche, menschliche Gestalt; die Verbindung der Götter unter sich und mit der Welt überhaupt wurde daher durch Theogonieen und Kosmogonieen vorgestellt, in welchen zugleich der Ausgangspunct für die Philosophie gegeben war. A. d. H.

**) Nächst der Bildung durch Religion und Poesie ging der philosophischen Cultur bei den Griechen auch die Bildung der Staaten durch Gesetzgeber und die damit zusammenhängende praktische Lebensweisheit voraus, die sich in sinnreichen Gnomen belehrend aussprach. Wie dort der erste Stoff für theoretische Forschung, so war durch diese der erste Keim der Ethik gegeben. A. d. H.

1) Diogenes Laert, I. §. 40.

weise sogenannten **sieben Weisen***) (zwischen der 40 und 56 Olymp.) eine Stelle in der Geschichte der Philosophie erhalten können, so beweisen doch die von ihnen überlieferten Sagen, daß damals der menschliche Geist das Bedürfniß einer höhern Erkenntniß zu fühlen anfing. Denn wenn gleich in den Sagen von ihren Zusammenkünften und Gastmalen, von ihren Räthseln und Aufgaben, von ihren im Tempel zu Delphi aufgezeichneten Denksprüchen Vieles erdichtet ist, so scheinen doch einige wahre Thatsachen zum Grunde zu liegen. Daß mehrere von diesen Männern Reisen unternahmen, wie Solon nach Aegypten und an den Hof des Krösus, daß an diesem Hofe einige zusammentrafen, und Bekanntschaft mit einander machten, daß Krösus aus Eitelkeit oder zu seinem Vergnügen noch andere, ihrer Kenntnisse wegen berühmte Männer um sich versammelte, dieses alles scheint historisch ausgemacht zu seyn, und es ist so natürlich, daß man es ohne historische Zeugnisse vermuthen müßte. Männer von Talent und Geschicklichkeit suchen die Paläste der Könige und Reichen auf, und sind in ihnen willkommen; beide finden dabei ihre Rechnung [2]). Hierdurch wird der Trieb nach Erweiterung und das Bedürfniß inniger Mittheilung zwar geweckt, aber nicht befriedigt; nur in dem Bunde der Geistesverwandten findet er Nahrung und Genuß. Dieser Wunsch nach Verbindung steigt in dem Verhältnisse, als es weniger Edle giebt, die diesen Geistesgenuß geben und empfangen können.

Unter den Weisen dieser Zeit nun zeichnete sich Thales (geb. zwischen 629 — 40) durch eine originelle Richtung

*) Gewöhnlich werden als solche **Solon**, **Thales**, **Pittakus** aus Mitylene, **Bias** von Priene, **Kleobulus** aus Rhodus, Beherrscher von Lindus, **Chilon** von Lacedämon, und **Periander** von Korinth (vergl. Diog. Laert. I, 32 sqq.) angeführt. Andere (wie Plato im Protagoras ed. Bip. p. 343. A.) nennen statt des letztern auch den Myson von Chenä, oder fügen noch mehrere hinzu. Ueber die Veranlassung jenes Namens siehe ebenfalls Diog. L. I, 27 und seine Erklärer, und Valer. Max. VIII, 1. Ihre Denksprüche findet man auch beim Plutarch, Stobäus (Serm. III.) und Ausonius. A. d. H.

2) Plato Epistol. II. p. 65.

seines Geistes aus. Mit der Staatsklugheit und Lebensweisheit, in welcher sich jene auszeichneten *), verband er einen größern Forschungsgeist. Ob dieser blos durch eigene Kraft sich gebildet oder sich erst auf Reisen durch Umgang mit fremden Gelehrten entwickelt habe, kann bei dem Mangel an glaubwürdigen Nachrichten nicht entschieden werden. Wenn Thales aber erst in einem fremden Lande Stoff und Reiz zum Selbstdenken sollte erhalten haben, so hat gewiß keines größere Ansprüche darauf, als Aegypten **). Eine Reise dahin scheint auch nach den Berichten mehrerer Schriftsteller ausgemacht zu seyn, obgleich sie nicht darin einstimmig sind, ob Thales von den Aegyptischen Priestern, oder diese von jenem gelernt haben. Doch kommt hierauf nicht viel an. Denn hätte auch Thales alle seine mathematischen und philosophischen Kenntnisse aus Aegypten erhalten, so haben doch die folgenden Denker diese durch ihr Selbstdenken erweitert, und ihnen das Gepräge ihres Geistes aufgedrückt. Thales selbst mußte einen forschenden Geist mitbringen, wenn er gereizt und geweckt werden sollte. Warum wurde nicht Solon, der auch in Aegypten gewesen war, zu ähnlichen Forschungen geführt? Warum fand er nicht auch in Speculationen, wie Thales, Befriedigung, wenigstens in der Zeitperiode, wo er seine Gesetzgebung geendigt hatte, und in die Ruhe eines bloßen Bürgers zurückgetreten war?

Ein Mann, wie Thales, ausgerüstet mit Forschungsgeiste, gewohnt die Natur aufmerksam zu betrachten, mußte ganz natürlich auf die Frage kommen: Wie ist Alles in der Natur entstanden? Eine Frage, die um so natürlicher war, da sie schon die Phantasie der Dichter in ihren Theogonien so

*) Er rieth nach Herodot den Joniern sich in einen Staat zu vereinigen und warnte sie, sich mit dem Crösus zu verbinden. Vergl. Diog. L. I, 25, 43. A. d. H.

**) Doch soll er diese Reise nach Aegypten in sehr späten Jahren unternommen haben. Vergl. Diog. L. I. Ueber seine geometrischen und astronomischen Kenntnisse siehe außer Herodot, lib. I, 74. Apulej. in florid. Libr. IV. Plin. hist. nat. XXXVI, 1. A. d. H.

oft beschäftigt hatte. Thales behandelte sie zuerst auf eine philosophische Art, d. h. er suchte sie aus Gründen zu beantworten. Er sah so vielerlei Veränderungen in der Natur wirklich werden, Thiere und Pflanzen entstehen und wachsen, Wolken sich sammeln und in Regen herabstürzen. Alles, was entstanden ist, war vorher nicht das, was es jetzt ist, sondern es ging aus einem Stoffe hervor, und trat in einen andern Zustand über. Sein Blick verweilte nicht bei den einzelnen Gegenständen, die vor seinen Sinnen erschienen, sondern dehnte sich auf den Inbegriff der ganzen Natur aus.

Die Darstellung der Philosopheme dieses Mannes wird vorzüglich dadurch erschwert, daß er keine Schriften hinterlassen hat. Seine Behauptungen und Erfindungen, Alles, was wir von seinen Verdiensten wissen, beruhet auf mündlichen Zeugnissen. Daher erwähnt seiner Aristoteles fast nie, ohne ein „man sagt" hinzu zu setzen. Diese nothwendige Behutsamkeit vergaßen die spätern Schriftsteller nur zu gern, und erlaubten sich die Philosopheme des Thales in einem Zusammenhange vollständiger Schlüsse darzustellen, welchen der milesische Weltweise wohl nicht geahnet hatte. Indem sie voraussetzen, daß Thales ein System gehabt habe, verbinden sie mit den Philosophemen, die man ihm wirklich zuschreiben kann, Folgerungen, Entwicklungen Begriffe und Sätze späterer Zeiten, ohne sich die Frage vorzulegen, ob es wohl wahrscheinlich sey, daß ein Mann, der vorzüglich wegen seiner gemeinnützigen Erfindungen und wegen seiner Beobachtungen und Entdeckungen in den mathematischen Wissenschaften (Plato de Republ. ed. Bip. X. 7 B. S. 293) berühmt war, mit der Ausbildung dieser Kosmogenie zu einem vollständigen System sich so angelegentlich beschäftigt haben könne, wofür es auch an allen historisch bewährten Zeugnissen fehlt *).

*) Ein innerer Zusammenhang der Ansichten ist bei einem selbstdenkenden Geiste immer anzunehmen, wenn gleich kein ausgearbeitetes System im formellen Sinne. A. d. H.

Alles ist aus Wasser entstanden, und in Wasser löst sich alles wieder auf [3]). Dieß war das Resultat seines Nachforschens *). Ungeachtet Thales keine Schrift hinterlassen hat, so sind doch die Gründe dieser Behauptung von späteren Schriftstellern der Vergessenheit entrissen worden, und wenn sie dieselben auch zum Theil nur für eigene Vermuthungen ausgeben, so sind sie doch so natürlich, daß sie dem Thales ohne Gefahr beigelegt werden können. Thales leitete jenes Resultat aus drei Beobachtungen ab. Alle Thiere entstehen aus Saamen, der etwas Flüssiges ist; alle Pflanzen wachsen und sind fruchtbar, vermöge der Feuchtigkeit, und sie verdorren aus Mangel derselben. Ueberhaupt hat der ursprüngliche Stoff aller Dinge eine feuchte Natur, welche von dem Wasser herrührt. Selbst das Feuer der Sonne und der Gestirne wird durch die Ausdünstungen des Wassers genährt. Wahrscheinlich bezieht sich letzteres auf die Erscheinung, die man im gemeinen Leben mit dem Ausdrucke bezeichnet: die Sonne zieht Wasser. Das Feuchte oder Wasser ist also dasjenige, woraus alles entsteht, worein sich alles auflöst [4]). Ob Thales aus

3) Aristotel. Metaphysic. I, cap. 3. de coelo II, 13. Sextus Pyrrhon. III. §. 30. Plutarch. de Placit. Philos. I, 3. Stobaeus Eclog. Phys. I, c. 2. edit. Heeren. p. 291.

*) Daß sich dieses, wie überhaupt die erste Naturphilosophie, an Mythe und Dichtung anschloß, vornehmlich an die orphische Vorstellung vom Chaos, und die mythische Dichtung vom Vater Ocean (wobei die Stelle des Homer Il. XIV, 201 und 246 angeführt wird) ist schon von Aelteren (vergl. Brucker P. II. Lib. II. Cap. I. §. 5.) bemerkt, und von Neueren ausgeführt worden (vergl. die im Anhange angeführte Abhandlung Bouterweck's). Thales aber überschritt den Kreis des Mythischen, indem er sich der Gründe einer solchen Vorstellung bewußt wurde, wenn auch diese Gründe nur in der Analogie beruhen. Mit der Vorstellung des Chaos scheint aber das ὕδωρ des Thales dadurch zusammenzuhängen, daß dasselbe selbst als die Urfeuchtigkeit oder chaotische Feuchtigkeit zu betrachten ist, in welcher die Keime der Dinge enthalten, aber noch nicht geschieden sind, und das Wasser als neutrales Element betrachtet werden kann. (Vergl. die Orphische Mythe beim Athenogoras legat. pro Christianis C. XVIII. Clem. Alex. recogn. ad gent. X, 17, 27. Plato Cratyl. Vol. I. p. 402. ed. Steph. Apollon. Rhod. Arg. 495.) A. d. H.

4) Aristoteles, Plutarch. und Stob. loc. cit. Der erstere sagt, dieses wären wahrscheinlich die Gründe der Behauptung gewesen; die letzteren sprechen davon schon entscheidender:

diesen Erfahrungen allein sein Resultat zog, oder ob er noch mehrere mit diesen verband, läßt sich aus Mangel an Nachrichten nicht bestimmen; eben so wenig, ob er das Wasser als eine flüssige Masse einartiger Theile betrachtet habe, aus welcher durch Verwandlung, d. i. durch Verdichtung und Verdünnung die übrigen Dinge geworden; oder als eine Masse verschiedenartiger Theile im flüssigen Zustande, woraus alle Naturdinge durch Absonderung hervorgegangen sind. Die erstere Erklärungsart hat die meisten Auctoritäten für sich *); aber da kein alter Schriftsteller sie ausdrücklich dem Thales beilegt, so scheint sie nur auf einer Folgerung zu beruhen, welche man aus der Annahme des Wassers als Grundstoff zieht [5]), einer Folgerung, die noch gar nicht beweist, daß Thales selbst sich die Entstehung der Dinge durch Verdünnung und Verdichtung des Wassers erklärt habe. Es bleibt daher noch immer problematisch, ob nicht vielmehr Thales die Sache sich so vorgestellt habe. Das Universum war in seinem ursprünglichen Zustande flüßig, wie die Keime der Thiere. Ihre Bestandtheile waren aufgelöst und in einem flüssigen Zustande. — Mit jener ersten Erklärung scheint auch die Behauptung zu streiten, daß das Wasser, als Grundstoff aller Dinge, die unterste Stelle in der Natur einnehme, und auf ihm die Erde befindlich sey; eine Behauptung, die er als Folgerung aus dem Satze, daß das Wasser der Grundstoff sey, betrachtete [6]). Denn wenn sich das Wasser in Schlamm und Erde verdickt, so mußten diese sich doch wohl zu Boden setzen. Vielleicht behauptete Thales nichts weiter, als; das Wasser ist der Grundstoff, aus dem alles entsteht, in den alles aufgelöst wird, ohne die Entstehungsart der Elemente so wie der einzelnen Körper weiter daraus zu entwickeln **).

*) Z. B. Heracl. Pont. Alleg. Hom. ed. Gale p. 439. Alexand. Aphrodis. in Arist. Met. 110 b. ed. Venet. 1551. A. d. H.

5) Aristoteles de Coelo III, cap. 5; de generat. et corrupt. I; cap. 1.

6) Aristoteles Metaphysic. I; c. 3. Θαλης ὑδωρ φησιν ειναι (την αρχην). διο και την γην εφ' ὑδατος απεφηνατο ειναι.

**) Es scheint mit der bildlichen Auffassungsweise der damaligen Zeit und jenen analogischen Gründen übereinstimmend, anzuneh-

Allein das Wasser ist nur die ursprüngliche Materie, woraus alles entstanden ist; aber nun fehlt noch die wirkende Ursache, ein Princip der Bewegung, wodurch das Wasser in andere Stoffe verwandelt, oder wodurch die verschiedenartigen Stoffe abgesondert werden. Ob auch Thales nach dieser ersten Ursache geforscht habe, ist nicht entschieden, ja unwahrscheinlich, da Aristoteles versichert, daß die ersten Naturforscher sich nur mit den materiellen Ursachen beschäftiget, und erst späterhin das Bedürfniß einer wirkenden Ursache zur Erklärung der Natur eingesehen hätten [7]. Dessen ungeachtet findet man schon beym Cicero die Nachricht, *Thales* habe mit der *materiellen* Ursache eine *wirkende* verbunden, nehmlich eine *Intelligenz* oder einen *Weltgeist*; Plutarch und Stobäus berichten dasselbe [8]. Allein ich zweifle sehr, daß man blos auf die Auctorität dieser Schriftsteller, bei dem Stillschweigen der ältern, dem Thales diese Behauptung mit Zuverlässigkeit zuschreiben kann, oder ob durch die von Aristoteles angeführten Meinungen des Thales: das *Universum sey voll Götter*, und

men, daß Thales sich die Welt im Allgemeinen als ein lebendiges Thier gedacht habe, das wie die Thiere sich aus Saamenfeuchtigkeit entwickelt habe; wie dieß schon Iac. Thomasius in seinen Observatt. Select. Halens. T. II. annahm. Vergl. auch Ritter Geschichte der ionischen Philosophie S. 13 und 16. A. d. H.

7) Aristoteles Metaphysic. I, c. 3.

8) Cicero de Natura Deor. I, c. 10. Thales — aquam dixit rerum initium, Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret. Der Widerspruch zwischen dieser und der im 11 K. folgenden Stelle den *Anaxagoras* betreffend, kann vielleicht zum Theil dadurch gehoben werden, wenn man annimmt, daß die erste Stelle von einem göttlichen, mit der Materie innig verbundenen Wesen, die zweite aber von einer weltbildenden Kraft außerhalb der Materie rede. Hierauf führt auch schon die Frage im 10. K. si dii possunt esse sine sensu et mente, cur aquae adiunxit. Der bedeutendste Widerspruch bleibt aber freilich immer noch der, daß Anaxagoras als Urheber von der Behauptung einer Weltbildung durch die Gottheit angeführt, und dieselbe doch auch dem Thales beigelegt wird. Hieraus ist die Ausschmückung der Thaletischen Philosopheme durch jüngere Schriftsteller unverkennbar. Plutarch de Decret. Philosoph. I. cap. 7. Stobaeus Eclog. Physic. I. c. 3. p. 54. ed. Heeren. *Θαλης νουν του κοσμου τον θεον, το δε παν εμψυχον αμα και θεων πληρες· διηκειν δε και δια του στοιχειωδους υγρου δυναμιν θειαν κινητικην αυτου.*

der Magnet besitze eine Seele, weil er das Eisen anziehe, womit er die Seele als ein Bewegendes anzusehen scheine[9]), jene Behauptung erwiesen ist. Es kann seyn, daß diese Sätze bei Thales im Zusammenhange standen; vielleicht aber waren sie auch einzelne, isolirte Behauptungen. Wenigstens kann man das erste nicht mit Gewißheit behaupten. Es fällt vielmehr bei Vergleichung dieser Stellen sogleich in die Augen, daß die spätern Schriftsteller, wo Aristoteles noch problematisch spricht, sich eine entscheidendere Sprache erlauben, und geradezu Gott als den Weltgeist, als die Ursache, wodurch alles aus Wasser erzeugt worden, darstellen *).

Hiermit hebt sich der alte Streit, ob Thales ein Gottesläugner gewesen sey, oder nicht, von selbst. Die Geschichte giebt uns keine Data weder zu dem einen, noch zu dem andern, und man kann also über seine Vorstellungsart von Gott nichts Bestimmtes sagen, außer daß es wahrscheinlich ist, daß sein kosmogonisches System keinen Einfluß

9) Aristoteles de anima I, 2. *Εοικε δε και Θαλης, εξ ὡν απομνημονευουσι, κινητικον τι την ψυχην ὑπολαμβανειν. ειπερ τον λιθον εφη ψυχην εχειν, ὁτι τον σιδηρον κινει.* c. 5. *και εν τῳ ὁλῳ δε τινες αυτην (ψυχην) μεμιχθαι φασιν. ὁθεν ισως και Θαλης ῳηθη παντα πληρη θεων ειναι.* Vergl. de mundo c. 6. Für *θεων* hatte Thales sich vielleicht des Ausdrucks *δαιμονων* bedient; so führt den Satz auch Diogenes Laert. I, 27. an. Dieses Wort hat wahrscheinlich zu folgenden Berichten Anlaß gegeben, denen man das unkritische und unhistorische Zusammenmischen sogleich ansieht. Plutarch. Decret. I. 8. *Θαλης, Πυθαγορας, Πλατων, ὁι Στωικοι δαιμονας ὑπαρχειν ουσιας ψυχικας. ειναι δε και ἡρωας τας κεχωρισμενας ψυχας των σωματων, και αγαθους μεν, τας αγαθας, κακους δε, τας φαυλας,* und Athenagoras Legat. pro Christ. ed. Henr. Steph. 1557. p. 28. *Πρωτος Θαλης διαιρει (ὡς ὁι τα εκεινου διαιρουντες, ακριβουντες μνημονευουσιν) εις θεον, εις δαιμονας, εις ἡρωας. αλλα θεον μεν τον νουν του κοσμου αγει· δαιμονας δε, ουσιας νοει ψυχικας· και ἡρωας τας κεχωρισμενας ψυχας των ανθρωπων, αγαθους μεν, τας αγαθας, κακους δε, τας φαυλας.*

*) Vielmehr entspricht es der oben angegebenen Ansicht des Thales, die Seele als immanentes, bewegendes Princip anzusehen. Aber auch dieß scheint nur eine Folgerung, die man aus Thales Ansicht consequent machen konnte, wie es auch Aristoteles vorsichtig hinstellt — nicht eine von ihm selbst ausgesprochene Behauptung.
A. W.

auf seine religiöse Ansicht hatte; so wie es auch in spätern Zeiten keine ungewöhnliche Erscheinung ist, daß Gelehrte bei allen ihren Kenntnissen und Verdiensten um einige Wissenschaften, dennoch in der Religion den unaufgeklärten Vorstellungen anhangen, in welchen sie unterrichtet worden sind *). Auch ist der Religionsglaube der Philosophen kein Gegenstand der Geschichte der Philosophie, sondern nur das, was diese über Gott und dessen Verhältniß zur Welt gedacht haben. Davon sagt uns aber die Geschichte den Thales betreffend nichts Zuverläßiges. Die von Diogenes von Laerte und Plutarch in dem Gastmal der sieben Weisen angeführten Sinnsprüche des Thales: Gott ist das Aelteste, denn er ist nicht geboren; die Welt ist das Schönste, denn sie ist von Gott gebildet; keine That auch nicht einmal im Gedanken ist Gott verborgen; könnten, wenn auch ihre Aechtheit erwiesen wäre, wogegen aber die Uneinigkeit der Schriftsteller, ihr geringer Grad von Glaubwürdigkeit und so vieles andere streitet, doch nicht als Beweise von philosophischen Forschungen, sondern nur von der religiösen Denkungsart des Thales gelten [10]).

Wir können also unter den Philosophemen des Thales nur noch jene Behauptung von der Seele aufzählen. Er behauptete, der Magnet besitze eine Seele, weil er das Eisen anziehe. Er dachte sich also unter der Seele nichts anders, als eine selbstthätige Kraft, und schrieb denjenigen Dingen, welche nach einem innern Princip zu wirken schienen, wie der Magnet, eine Seele zu.

*) Die in der vorigen Anmerkung ausgesprochene Vorstellungsart, in Verbindung mit der Behauptung: alles sey von Göttern erfüllt, läßt sich aber mit dem ionischen Polytheismus recht wohl vereinigen. A. d. H.

10) Plutarch. Convivium VII Sap. Cap. IX. ed. Hutten VIII. p. 21. Diogen. Laert. 1. 9. 35. 36. (Doch kann hier die Maxime der Kritik angewendet werden, daß das, was mit der größten Allgemeinheit im Alterthume dem Thales beigelegt wird, und dem oben angeführten Grundsatz seiner Philosophie nicht widerspricht, als dem Thales zugehörig angesehen werde. Uebrigens ist zwischen philosophischer Forschung und religiöser Denkungsart keine so große Kluft, wie der Verfasser hier annimmt. Zusatz d. H.)

Dieses sind die wenigen Bruchstücke Thaletischer Philosophie. Alles übrige, was wir noch sonst aufgezeichnet finden, ist entweder späterer Zusatz, oder Folgerung aus den eigentlichen Philosophemen.

Das Gesetz des Verstandes, nach welchem man zu jeder Begebenheit etwas Vorhergehendes annimmt, wodurch sie erfolgt, wendete er, ohne sich des Gesetzes selbst noch deutlich bewußt zu seyn, auf das Weltganze an, und forschte also nach der letzten Bedingung aller Erscheinungen, die er aber doch selbst innerhalb des Weltganzen setzte. Sein Verdienst besteht darin, daß er zuerst die Bahn zu diesen Forschungen brach, den Forschungsgeist bei seinen Zeitgenossen weckte und dem Forschungsgeiste der Folgenden die Richtung gab. Ohne eine eigentliche Schule zu stiften, theilte er einigen Männern in vertrautem Umgange seine Beobachtungen und Forschungen mit, die nun als Selbstdenker, auf demselben Wege weiter gingen, über denselben Gegenstand aber auf ihre eigene Art nachdachten. Die Geschichte hat uns von diesen nur zwei namhaft gemacht, den Pherecydes und Anaximander.

Die Geschichte des ersten ist in große Dunkelheit gehüllt. So viel ist gewiß, daß er von der Insel Syros gebürtig, in den Zeiten des Thales lebte (geb. um 598 starb um 635 v. Chr.). Ob er, wie Anaximander, mit Thales in Verbindung stand, ist nicht gewiß, da einige Geschichtschreiber melden, daß er keinen Lehrer gehabt, sondern sich selbst gebildet habe, welches aber doch mit einer Verbindung überhaupt nicht streitet, da Thales nie eigentlicher Lehrer, auch nicht des Anaximander war [11]). Er ist für die Geschichte der Philosophie weniger durch seine Philosopheme, als dadurch merkwürdig, daß er für den Ersten gehalten wird, der in griechischer Prosa über Gegenstände der Religion und Philosophie schrieb; aber in einer Prosa, die sich, das Metrum abgerechnet, noch sehr der Poesie näherte. Seine Ge-

11) Diogenes Laert. I, §. 116 seq. Hesychius. Suidas. Apuleius Floridor. I. Ueber sein Zeitalter s. Meiners Gesch. d. Wissensch. 1 B. S. 141. u. f.

danken sind, wie man aus den erhaltenen Fragmenten sieht, noch in Allegorien eingekleidet*). Von seinen Behauptungen finden wir nur einige ohne weitere Gründe zerstreut angegeben, die wir hier der Vollständigkeit wegen anführen. Pherecydes nahm drei Principien an, Jupiter, (Zeus oder αιθηρ) die Zeit (χρονος) und die Erde, welche letztere er sich zuerst in einem chaotischen Zustande dachte. Alle drei sind nicht entstanden, aber aus ihnen und durch sie ist Alles geworden, was ist; sie sind das Beste und Vollkommenste; denn das Erzeugende ist besser als das Erzeugte[12]). Auch wird ihm zuerst die Behauptung der Unsterblichkeit der Seele zugeschrieben[13]). Wahrscheinlich war es die Seelenwanderung**), unter welcher er die Fortdauer der Seele dachte, doch ohne Ausführung von Gründen, welche nach Ciceros Bericht erst Plato in späteren Zeiten entwickelte.

Sein etwas älterer Zeitgenosse Anaximander aus Milet (geboren um die 42 Olymp. oder 611 vor Chr.) erscheint als ein denkender Kopf, der einen Schritt weiter ging, als Thales, mit welchem er umging. Die Nachrichten von seinen Philosophemen sind bestimmter, ob gleich nicht vollständig; doch setzt uns die Anführung der Gründe, die diesen Philosophen zu seinen Hauptsätzen bewogen haben, in den Stand, seinen Ideengang zu verfolgen. Er hatte eine

---

*) Apulej. in Florid. lib. II. ed. Bip. p. 130. und Maxim. Tyr. X. Reiske p. 174. Die Schrift handelte nach Theopompos Zeugniß bei Diog. L. I, 116. περι φυσεως και θεων. Einige geben ihr den Namen επταμυχος. Die Sammlung seiner Fragmente ist im Anhange angeführt worden. A. d. H.

12) Diogenes Laert. I, §. 119. Ζευς μεν και χρονος εἰς αει και χθων ἠν. χθονιη δε ονομα εγενετο γη, επειδη αυτη ζευς γερας διδοι. Vergl. auch Clem. Alex. Strom. VI. pag. 621. Ferner Sextus Pyrrhon. III. §. 30. Aristotel. Metaphysic. XIV, cap. 4. Vergl. Cic. de nat. d. I, 14. II, 45. (Nach Creuzer stimmt seine Lehre mit einer orphischen Kosmogenie überein. Nach seiner Lehre ist auch das Wasser Urelement. Achill. Tatius isag. in Arat. phaenomen. c. III. und fragm. apud Sturz. p. 43. 57. Nach ihm wird Kronos von dem Ophioneus (Schlangengott) bekriegt. Vid. Cels. apud Orig. lib. VI. p. 303.) A. d. H.

13) Nach Cicero Tusculan. Quaest. I. c. 16, 17.

**) Vergl. Suidas.

Schrift von der Natur verfertigt, in welcher er sein Gedankensystem kurz niederlegte [14]). Die Nachrichten konnten daher bestimmter seyn, weil sie sich nicht bloß auf unsichere Traditionen gründeten, und sie sind es auch bis auf zwei Puncte, auf welche wir weiter unten kommen werden.

Anaximander behauptete, das Unendliche (ἀπειρον) sey dasjenige, aus welchem Alles entstehe, in welches Alles wieder aufgelöst werde [15]). Die Ursache, warum er nicht, wie Thales, eine bestimmte Materie als Grundstoff annahm, lag theils darin, daß er eine unaufhörliche Veränderlichkeit in der Natur behauptete, theils darin, daß ihm die Vorstellung eines absoluten Raums lebhafter vorschwebte. Er legte den unentwickelten Satz: aus Nichts wird Nichts zu Grunde, und da er in der Natur außer sich nichts, als einen Wechsel von Entstehen und Vergehen erblickte, so nahm er an, daß die Natur eine unaufhörliche Reihe von Erzeugungen und Veränderungen sey. Der erste Grundstoff durfte also nicht endlich, beschränkt seyn, damit es nie an Stoff zu neuen Erzeugungen fehle, und der Kreislauf der Veränderungen in der Natur nicht unterbrochen würde. Selbst das Wasser, die Luft, das Feuer erleidet Veränderungen; daher kann nichts unter ihnen der Grundstoff seyn, sondern man muß außer denselben noch etwas anders annehmen [16]). Alles Veränderliche in der Natur ist in Ansehung der Zeit und des Raums beschränkt. Um die Reihe der Veränderungen zu erklären, muß man

---

14) Diogenes Laert. II. §. 2. κεφαλαιώδης εκθεσις των αυτω αρεσκοντων. (Was Suidas von einem Buche σφαιρα sagt, ist von der ersten geographischen Tafel zu verstehen, die ihm Strabo zuschreibt. Siehe Schleiermachers im Anhange angeführte Abhandlung über Anaximander S. 124. Zusatz d. H.)

15) Aristoteles Physicor. I, c. 4. Sextus Emp. Pyrrhon. III, §. 30. Diogenes Laert. II, §. 1. Plutarch. de placit. philos. I, 3. Stobaeus Eclog. ed. Heeren. I. p. 293.

16) Plutarch. Stob. l. c. ἱνα μηδεν ελλειπη η γενεσις ὑφισταμενη. Hierher gehört auch Arist. Physicor. III, c. 8. Simplicius Comment. in Physic. p. 6. (Auch de coelo p. 151. Hier wird ein Grund für das Unendliche des Anaximander angegeben, daß nur aus Unendlichem Unendliches hervorgehen könne. Zusatz d. H.)

etwas voraussetzen, was nicht beschränkt ist, d. h. was keinen Anfang in der Zeit und keine Grenze im Raume hat, das Unendliche. Dieses **Unendliche** soll aber dasjenige seyn, woraus alles wird; es muß also etwas den Raum Erfüllendes seyn. **Anaximander** dachte sich also unter den **Unendlichen** die Materie, die nicht entstanden ist, und nicht vergeht, und den unendlichen Raum erfüllt *), aber er hatte für diese drei Begriffe nur ein Wort, weil er sie noch nicht deutlich dachte. Es ist nun leicht einzusehen, warum er das Unendliche das **Unzerstörbare** und **Unvergängliche** (*ανωλεθρον*, *αθανατον*) nannte und warum außer demselben alles vergänglich ist. Dieses Unendliche war ihm auch zugleich das **Göttliche** in der Natur; denn es umfaßt alles, was wirklich ist, und vielleicht führte ihn eine etwas deutlichere Ahnung der Idee der Gottheit darauf, das Unendliche und die Gottheit in Eins zusammen zu fassen, wie **Xenophanes** auf eine andere Art that. Denn zwei Unendliche können nicht neben einander bestehen [17]).

Da Anaximander unter dem Unendlichen ursprünglich nichts anders, als die Materie überhaupt, welche den Raum erfüllt, sich dachte, so konnte er dasselbe durch keine bestimmte Materie z. B. Wasser, Luft erklären, denn diese dachte er sich in dem Unendlichen, welches daher von jenem verschieden seyn muß. Weil es ihm aber an einem Ausdrucke

---

*) Gegen diese Ansicht Tennemanns und seinen hier folgenden Versuch, die Angaben derer, nach welchen Anaximander sein *απειρον* für ein Mitteldiug zwischen Luft und Feuer gehalten, und derer, welche behaupten, er habe es überhaupt der **Qualität** nach **unbestimmt** gelassen, zu vereinigen, erklärt sich Schleiermacher a. a. O. S. 99. A. d. H.

17) Aristotel. Physicor. III, c. 7. *φαινονται δε παντες και οἱ αλλοι ὡς ὑλῃ χρωμενοι τῳ απειρῳ. διο και ατοπον το περιεχον ποιειν αυτο, αλλα μη το περιεχομενον.* Daß das Unendliche des Anaximander das *περιεχον* ist, wird auch durch Anaximenes Philosophie außer Zweifel gesezt. Aristotel. Physicor. III, c. 4. *διο καθαπερ λεγομεν, ου ταυτης αρχη, αλλ' αὑτη των αλλων ειναι δοκει, και περιεχειν ἁπαντα και κυβερναν, ὡς φασιν ὁσοι μη ποιουσιν παρα το απειρον αλλας αιτιας, οἱον νουν η φιλιαν, και τουτο ειναι το θειον, αθανατον γαρ και ανωλεθρον, ὡςπερ φησιν ὁ Αναξιμανδρος και οἱ πλειστοι των φυσιολογων.*

für die Materie überhaupt fehlte, so konnte er diese nicht anders, als in Vergleichung mit bestimmten Materien bezeichnen. Denn hätte er alle Eigenschaften der vier Elementarstoffe von dem Unendlichen verneint, so wäre bei Ermanglung anderer Bestimmungen ein bloßes Nichts, ein Gedanken-Ding übrig geblieben. Daher bestimmte er die Eigenschaften des Unendlichen in Vergleichung mit den Elementen, oder er setzte sie unbestimmt. Das Unendliche ist feiner, als Wasser, gröber als Luft; feiner, als Luft, gröber, als Feuer. Man kann also sagen, daß Anaximander das Unendliche bestimmt, und auch nicht bestimmt habe, und es ist kein Widerspruch, wenn das letztere einige Schriftsteller behaupten [18]).

Da aus dem Unendlichen alle Dinge entstehen sollen, so läßt sich dieß auf eine doppelte Art denken; die Elemen-

---

18) Aristoteles Physicor. I, c. 4. de Coelo III, c. 5. [Wenn diese Stelle sich auf Anaximander bezieht. A. d. H.] Noch eine andere Meinung findet man in der dem Aristoteles beigelegten Schrift de Melisso Xenoph. Gorgia c. 2. Anaximander habe den Grundstoff für Wasser gehalten; welche aber schon aus dem Grunde, weil diese Schrift so fehlerhaft auf uns gekommen ist, wenig Bedeutung hat. Plutarchus de placit. I, c. 3. ἁμαρτανει δε οὑτος, μη λεγων, τι εστι το απειρον, ποτερον αηρ εστιν, η ὑδωρ, η γη, η αλλα τινα σωματα. Stobaeus Ecl. Phys. I. p. 294. sagt noch, το δ' απειρον ουδεν αλλο ἠ η ὑλη εστιν, wodurch die obigen Fragen alle Bedeutung verlieren. Diogen. Laert. II, §. 1. sagt nur daß A. die αρχη nicht weiter bestimmt habe. Simplicius in Physic. Arist. p. 6. λεγει δ' αυτην (αρχην) μητε ὑδωρ, μητε αλλο των καλουμενων ειναι στοιχειων, αλλ' ἑτερ.ν τινα φυσιν απειρον. A. d. Verf.

Der Fortschritt, welchen Anaximander in der Forschung über das Grundprincip (αρχη, welchen Namen er zuerst ausdrücklich gebraucht haben soll) machte, bestand darin, daß er keinen bestimmten Stoff als solches ansah, und sich dadurch über das empirische Gebiet in das Gebiet des Gedankens erhob. Ein bestimmter Stoff ist zugleich ein beschränkter, das Grundprincip kann daher nur ein unbegränztes seyn. Anaximander scheint demnach nicht sowohl behauptet zu haben, das Unbegränzte ist das Grundprinzip, als vielmehr der Grundstoff ist ein unbegränzter — (welches von dem Wasser nicht gelten konnte) — und darum auch ein unbestimmter, der alles andere in sich noch ungeschieden enthält — wodurch auch diese Behauptung mit dem Begriff des Chaos wieder in Verbindung steht — ein durch seine Unendlichkeit von den Elementen verschiedener Grundstoff, der alles andere enthält (το περιεχον) in dem alles seinen materiellen Grund hat. Dieß meine einfache Ansicht über das απειρον des Anaximander. A. d. H.

kaltstoffe oder die vier Elemente sind schon in dem Unendlichen enthalten, und sie werden durch die Bewegung bloß ausgeschieden und gesondert; oder sie werden erst aus dem Unendlichen durch Verwandlung, durch Verdünnung und Verdickung erzeugt. Es ist sonderbar, daß Aristoteles beide Hypothesen dem Anaximander zuzuschreiben scheint [19]. Doch wird dem Anaximander ausdrücklich nur die erste zugeschrieben, und auch Theophrast fand sie in seiner Schrift, nach Simplicius Bericht [20]. Die zweite wird nicht dem Anaximander ausschließlich beigelegt, und sie besteht auch nicht mit der Grundlage dieser Philosophie. Denn Anaximander nahm das Unendliche als beharrlichen und unveränderlichen Grundstoff an; dieser wäre aber nicht unveränderlich, wenn durch Verwandlung desselben alle Dinge entständen. Man wird also nicht irren, wenn man annimmt, daß Anaximander verschiedenartige Stoffe, beinahe wie Anaxagoras, in dem Unendlichen sich dachte, durch deren Absonderung, oder Trennung des Ungleichartigen *) und Verbindung des Gleichartigen alle Dinge entstehen. Das Verbinden der gleichartigen Stoffe in eine Masse wäre so die Entstehungsart der Dinge, und die Trennung und Zerstreuung der-

---

19) Aristoteles Physic. I, c. 5. οἱ δε εκ τοῦ ἑνος ενουσας τας εναντιοτητας εκκρινουσιν, ὡςπερ Αναξιμανδρος φησι, και ὁσοι δε ἑν και πολλα φασιν ειναι τα οντα, ὡςπερ Εμπεδοκλης και Αναξαγορας. εκ του μιγματος γαρ και οὑτοι εκκρινουσι τα αλλα. Metaphysicor. XII, c. 2. — De Coelo III, c. 5. ὁσοι μεν ουν το ἑν τουτο ποιουσιν ὑδωρ, η αερα, ἠ ὑδατος μεν λεπτοτερον, αερος δε πυκνοτερον, ειτ' εκ τουτου μανοτητι και πυκνοτητι τ' αλλα γεννωσιν. Beides läßt sich schwerlich anders als auf die angegebene Weise vereinigen.

20) Simplicius in Physic. Arist. p. 6. b. και ταυτα φησιν ὁ Θεοφραστος παραπλησιως τῳ Αναξιμανδρῳ λεγειν τον Αναξαγοραν. εκ ειvος γαρ φησιν, εν τῃ διακρισει του απειρου τα συγγενη φερεσθαι προς αλληλα, και ὁ, τι μεν εν τῳ παντι χρυσος ην, γινεσθαι χρυσον, ὁ, τι δε γη, γην. ὁμοιως δε και των αλλων ἑκαστον, ὡς ου γινομενων αλλ' ὑπαρχοντων προτερον. Themistius ad Arist. phys. fol. 16. a. und Augustin de civ. dei VIII, 2.

*) Fast scheint es aber, als habe Aristoteles des Anaxagoras und seine eignen Unterscheidungen in die einfachere Lehre des Anaximander hineingetragen. Vergl. auch Ritter S. 181 u. ff. A. d. H.

selben, die Art, wie sie wieder vergehen.*) Und dieses nannte **Anaximander** vielleicht **Verdickung** und **Verdünnung** (*πυκνον, μανον*).**) Diese Darstellung des Anaximandrischen Systems verträgt sich nicht nur mit dem Bruchstücke von der Bildung der Welten, welches Eusebius aus dem Plutarch erhalten hat, sondern wird auch durch sie bestätigt.

Anaximander behauptete also das Vorhandenseyn der mannichfaltigen Stoffe, woraus die Dinge bestehen, in dem Unendlichen, aber nicht die Präexistenz der letztern selbst; denn diese entstehen erst durch die Anhäufung der erstern. Wie weit diese Existenz des verschiedenartigen Stoffes sich erstreckt, ob es bloß Bestandtheile der Elemente oder auch specifische Körpertheile sind, läßt sich nicht ganz bestimmt festsetzen. Nach einer Nachricht des Simplicius scheint man das Letztere annehmen zu müssen, da Anaximander aus präexistirenden Goldtheilchen Gold entstehen ließ [21].

Das Gesetz, wodurch dieses geschieht, ist, daß ähnliche Materien sich gegen einander bewegen. Bewegung wird also vorausgesetzt; welche aber nur dadurch möglich ist, daß es verschiedenartige Stoffe in dem Unendlichen giebt, und daß sie sich zerstreut befinden. Diese Bewegung ist daher auch gleich ewig mit dem Unendlichen selbst; unaufhörlich entstehen und vergehen Dinge [22]. Den Inbegriff der entstandenen

---

*) Ueber das **Vergehen** der Dinge enthält die Stelle beim Simplicius in phys. Ar. p. 6. a. ein merkwürdiges Bruchstück, welches Schleiermacher so übersetzt: woher das, was ist, seinen Ursprung habe, in dasselbe habe es auch seinen Untergang nach der Billigkeit; denn so gebe es seine Buße und Strafe für die Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit"; welche bildliche Rede unwillkührlich an die orientalische Lehre vom Abfalle der Dinge erinnert, und nach Ritter S. 197. die ungleiche Vertheilung der Theile des Unendlichen, das Hervortreten und die Aufhebung eines Uebergewichts bezeichnet. Vergl. Plut. de placit. I, 3. Orig. phil. c. VI. A. d. H.

**) Aber es ist keine Spur vorhanden, daß sich Anaximander selbst dieser Ausdrücke sollte bedient haben. A. d. H.

21) Simplicius loc. cit. not. 20.

22) Simplicius l. c. *ούτος δε ουκ αλλοιουμενου του στοιχειου την γενεσιν ποιει, αλλ' αποκρινομενων των εναντιων δια της αϊδιου κινησεως.*

Dinge nannte Anaximander, wie es scheint, Himmel, oder Welt *). Daher behauptete er, daß unzählige Welten entstehen [23]), und vergehen, während daß das Unendliche immer unveränderlich bleibt **). Die Art und Weise, wie die Welten entstehen, ist nach einigen Bruchstücken folgende. Wärme und Kälte, welche von Ewigkeit her zeugende Kraft besitzen, sondern sich ab; ein feuriger Kreis setzt sich um die Luft, welche die Erde umgiebt, wie die Rinde um den Baum, und zerspringt in Stücken, nachdem er sich selbst zu verzehren angefangen hat; aus diesen Trümmern bilden sich die Himmelskörper [24]), welche durch den Druck der Luft eine runde Form erhielten ***).

---

*) Nach den Stellen bei Eusebius und Simplicius (in phys. p. 6. a.) Himmel und Welten. Ritter bildet hieraus den ersten Gegensatz, der sich ihm in der Weltbildung hervorhob. S. 185. A. d. H.

23) Plutarch. de placit. I, c. 3. Stobaeus Ecl. p. 292. Diogenes Laert. II, 1. Cicero de nat. Deor. I, c. 10. Unter den Welten verstand er dann wohl nur einzelne Theile des Weltganzen, die Erde, die Sonne u. s. w. Daher sagt Diogenes *και τα μεν μερη μεταβαλλειν, το δε παν αμεταβλητον ειναι.*

**) Wird aber der Ausdruck Welt im eigentlichen und strengen Sinne genommen, dann wird jene Vielheit der Welten, entweder von einer Mehrheit nach einander entstandener und wieder untergehender Welten, oder von einer gleichzeitigen Vielheit von einander geschiedener Welten, verstanden. Nach Schleiermacher könnte das letztere, ohne dem Anaximander einen Widerspruch Schuld zu geben, nur so gedacht werden, daß Anaximander sich zu dieser, aus unserer Erde und ihren Gestirnen bestehenden Welt noch mehrere, also nicht wahrnehmbare, gedacht habe, an welchen jenes Gesetz der Gerechtigkeit ohne Untergang des Ganzen geübt werde. Um aber nicht dem Anaximander Speculationen unterzulegen, deren Verwicklung der anfangenden Philosophie keinesweges angemessen scheint, ist es rathsamer, jenen Ausdruck von Weltkörpern oder Sphären der Welt zu verstehen, womit es sich auch wohl vereinigen läßt, daß er nach einigen obigen Stellen z. B. bei Cicero, die Götter für Welten hielt. A. d. H.

24) Stobaeus p. 500. *εκ θερμου και ψυχρου μιγματος.* Eusebius Praeparat. evang. I, 8. Daher nannte er die Sterne *πιλημματα αερος τροχοειδη, πυρος εμπλεα.* Stobaeus Eclog. p. 510. Vergl. Plut. plac. II, 15 sq. 20 sq. 24 sq.

***) Hinzugefügt muß noch werden, daß Anaximander den angeführten Zeugnissen zufolge also zwischen der Erde, welche als in der Mitte stehend oder schwebend gedacht wird, und dem aus Luft gebildeten Feuerkreis, so wie den aus diesem entstandenen Feuerausströmenden und um die Erde in radförmiger Gestalt bewegten Gestirnen den Gegensatz von Warmen und Kalten angenommen zu haben

Auch über den Ursprung der Thiere und des Menschengeschlechts wagte Anaximander eine Hypothese, die wir nur anführen, um zu zeigen, wie sich der Kreis der Speculation nach und nach erweiterte. Er meinte nehmlich, die Menschen wären anfangs von Thieren anderer Art erzeugt worden, und zwar aus dem Grunde, weil die Thiere ihre Nahrung von selbst finden, der Mensch aber nach der Geburt nur durch Säugung kann erhalten werden Man sieht dieser Hypothese ihr Jugendalter an, weil sie nichts erklärt, und eine Abweichung von Naturgesetzen annimmt, die unbegreiflicher ist, als die zu erklärende Sache [25]).

Wir übergehen die ihm zugeschriebenen Entdeckungen und Muthmaßungen über Gegenstände der Natur, vorzüglich des Himmels, wodurch er sich, wie Thales, nicht sowohl um die Wissenschaft, als um die Cultur der Menschheit Verdienste erwarb; denn er wagte über Dinge zu forschen, die bisher der Volksglaube für göttliche Wesen angesehen hatte, und über welche nachzudenken als sträfliche Vermessenheit erscheinen mußte. Nur durfte und konnte Anaximander die religiösen Meinungen wohl nicht ganz verlassen; auch er erklärte die Sterne für Götter, die entstanden und

---

scheint; ferner daß die Erde eine kugelförmige (Diog. L.), oder, was wir als genauere Angabe mit Schleiermacher vorzuziehen geneigt sind, walzenförmige Gestalt (Euseb. l. l.) habe, und ihre Höhe den dritten Theil des Durchmessers betrage. A. d. H.

25) Eusebius Praep. Evang. I, c. 8. Plutarch. Quaest. conviral. VIII, c. 8. de placit. V, c. 19. Orig. phil. C. VI. [Schleiermacher a. a. O. S. 121. findet diese Behauptung des Anaximander mit der kosmologischen Ansicht desselben in genauerm Zusammenhange. Die Stelle des Plutarch bei Eusebius nehmlich bezeichnet: „die allmählige Zunahme des Organisationsprozesses, der zuerst, nachdem der Wasserbildungsprozeß seine größte Höhe erreicht hatte, und abzunehmen anfing, im Nassen sich in rohen und abentheuerlichen Gestalten gezeigt, die auf dem Trocknen nur ein kurzes Leben gefristet. Allmählig aber sey der organische Bildungsprozeß vollkommen geworden, und nachdem andere Thiere schon beständiges Leben und Erneuerung aus sich selbst gewonnen, an der Stelle der ursprünglichen Erzeugungen aus dem Feuchten, sey auch der Mensch entstanden, zuerst aber auch ohne Selbstständigkeit, von andern Thieren wahrscheinlich auch nur für ein kurzes Leben ernährt, bis endlich auch er zur Ernährungs- und Zeugungsfähigkeit allmählig heran gereift sey.“ Vergl. auch Ritter a. O. S. 200 ff. Zusatz d. H.]

vergänglich sind [26]); wenn er nicht etwa das Unendliche, das ewig Beharrliche für das eigentliche göttliche Wesen ansah, und im Uebrigen sich nach der gemeinen Vorstellungsart bequemte *). Es war indessen doch kein unbedeutender Vortheil, daß der Beobachtungsgeist auf die Himmelskörper gelenkt, und der Grund zur Astronomie gelegt wurde, welche zwar noch eine ziemliche Zeit hindurch mit dem religiösen Aberglauben vermengt, aber doch endlich zu dessen Zerstörung am Kräftigsten mitwirkte. Denn nur so lange, als die Natur, die Bewegung und die Gesetze dieser Körper noch ein undurchdringliches Geheimniß waren, konnte der menschliche Verstand in ihnen etwas Göttliches ahnen.

Von diesen Philosophemen entfernte sich Anaximenes, geboren um die 56 Olympiade (gegen 557 vor Chr.) nicht weit. Er war ebenfalls aus Milet und ein Freund des Anaximander. Mit ihm nahm er zwar ein Unendliches als den Urstoff der Dinge an; er verstand aber die Luft (αηρ) darunter. Es ist nicht schwer zu erklären, wie er zu dieser Behauptung kam, wenn man unter dem Unendlichen des Anaximander die Materie versteht, welche den unendlichen Raum erfüllt. Denn die Bemerkung, daß Luft auch da ist, wo kein Körper sich der Anschauung darstellt, konnte ihn leicht bestimmen, an die Stelle der Materie überhaupt die Luft zu setzen. Daher erklärte er die Luft für das der Größe nach Unendliche, d. i. im Raume Unbegrenzte. Hierzu kam noch, daß er, wie Thales, wahrscheinlich aus einigen Beobachtungen einseitig schloß, die Luft müsse der Urstoff aller Dinge seyn, weil er aus ihr

---

26) Plutarch. Placit. I, c. 6. Stobaeus p. 56. Cicer. Nat. Deor. I, c. 10.

*) Mit Recht bemerkt Schleiermacher S. 116, daß, weil A.'s Philosophie den Gegensatz des Geistigen und Materiellen noch nicht kennt, und sein Urwesen sich gleichgültig gegen diesen, wie andere Gegensätze verhält, man ihm auch den Vorwurf des Atheismus nicht machen dürfe: daß sich aber in seiner Lehre von den Göttern das Bestreben ankündigt, die volksmäßigen mythischen Vorstellungen von den Göttern an eine ihnen angemessene Stelle zu bringen, und von dem, noch unbestimmten, Entwurf der Idee eines höchsten Wesens ganz zu trennen. A. d. H.

die Entstehung einiger Dinge erklären zu können glaubte [27]). Aus Luft entstehen Wolken, aus Wolken Regen, aus diesem erhalten Pflanzen und Thiere ihre Nahrung *). Selbst die Seele, welche den menschlichen Körper beherrscht, ist nichts anders, als Luft **). Die Dinge, behauptete er aber, entstehen aus der Luft durch Verdünnung und Verdickung [28]). Wir halten uns hier nicht länger auf; denn Anaximenes ist kein so origineller Denker, als Anaximander. Indessen zeigt sich doch hier schon das Fortschreiten des Verstandes, indem Anaximenes ein feineres, minder in die Sinne fallendes Wesen, als Thales, für den Urstoff erklärte, bei Erklärung der Dinge daraus auch auf das Wesen der Seele Rücksicht nahm, und der Hypothese mehr Umfang, aber eben nicht

---

27) Aristoteles Metaphys. I, c. 3. Diogenes Laert. II, §. 3. Simplicius in Physica Aristot. p. 6. a. *μιαν μεν την ὑποκειμενην φυσιν και απειρον φησιν ὥσπερ εκεινος, ουκ αοριστον δε ὥσπερ εκεινος, αλλα και ὡρισμενην, αερα λεγων αυτην.* Plutarchus Plac. I, c. 3. Vergl. Stobaei ecl. p. 296. *εκ γαρ τουτου τα παντα γινεσθαι, και εις αυτον παλιν αναλυεσθαι.* Vergl. Euseb. praep. evang. I, 8. und Cic. Acad. Qu. II, 37.

*) Plutarch. plac. III, 4. Orig. Philos. c. VII. A. d. H.

**) Plutarch. plac. I, 3. Vergl. Stobaei ecl. l. I. *οιον η ψυχη, φησιν, η ημετερα, αηρ ουσα, συγκρατει ημας, και ολον τον κοσμον πνευμα και αηρ περιεχει.* Andere beziehen auch diesen Begriff auf den Begriff des Chaos als umfassendes Element, so wie das Chaos auch bei Lucret. V, 417. als leerer Raum vorgestellt wird. Vergl. Huschke anal. crit. p. 107 sq. Ast Grundriß der Philologie S. 217. A. d. H.

28) Simplicius l. c. Origenes Philosoph. c. 7. [Nach der Stelle bei Euseb. wird mit dieser Verdünnung und Verdichtung auch eine ewige Bewegung seines Urprincips von ihm behauptet. Aus der zusammengedrückten Luft entstehe zuerst die sehr platte Erde, welche daher mit Grund sich auf derselben bewege. Sonne, Mond und die Menge anderer Gestirne haben aus ihr ihren Ursprung. Darum habe er die Sonne auch Erde genannt, die aber ihre Wärme durch ihre äußerst schnelle Bewegung empfangen habe. Diese Annahme läßt sich mit der bei Plutarch. de plac. III, 4. angeführten recht wohl vereinigen, wenn man mit Ritter (S. 37.) annimmt, daß die Erde nicht habe aus der Luft entstehen können, ohne die zwischen beiden liegenden Grade des Dichtseyns durch Wolke, Wasser und andere durchzugehen, und damit die Stelle des Plutarch. de primo frigido verbindet, nach welcher die Kälte und Wärme der Luft durch Verdichtung, Wärme und Feuer durch Verdünnung entsteht, so daß durch eine Verwandlung des Grundstoffs die übrigen sogenannten Elemente und die einfachen Körper erklärt werden.
Zusatz d. H.]

mehr Wahrscheinlichkeit zu geben suchte. Wenn er behauptete, die Seele sey eine Art Luft, so war dieses wahrscheinlich in dem Geiste der gemeinen Vorstellungsart gesprochen. Der Zusammenhang des Athemholens mit dem Leben, des Lebens mit den Aeußerungen der Seele, und die Bemerkung, daß mit dem letzten Athemzuge alles Leben, Empfindung und Bewußtseyn verschwunden sey, veranlaßte die Meinung, die Seele für ein luftartiges Wesen zu halten, welche von mehreren Philosophen behauptet wurde [29]), auch in unsern Zeiten noch fortdauert. Um so eher konnte Anaximenes die unendliche Luft für das göttliche Wesen halten [30]).

Dritter Abschnitt.

Darstellung der Philosophie der Pythagoreer.

Die Geschichte der Pythagoreischen Philosophie darzustellen, ist ein äußerst schwieriges Unternehmen. Kein Theil der Geschichte ist mit solchen, fast unüberwindlichen, Schwierigkeiten verknüpft; keiner hat so sehr mit Armuth und Reichthum zu kämpfen; in keinem ist der wahre Mittelweg, der zur Wahrheit führt, so schwer zu finden. Diese Geschichte begreift die Philosopheme des Pythagoras und seiner Schüler und ersten Nachfolger; also eine ansehnliche Reihe von Männern, die, an Grundsätzen wie an Talenten wahrscheinlich sehr ungleich, dennoch durch die allgemeine Benennung

---

29) Aristoteles de anima I, c. 2. Plutarch. Stob. l. c. Plat. Phaedo c. 14, 29.

30) Cic. Nat. Deor. I, c. 10. Augustin de civ. dei VIII, 2. Stobaeus p. 56: *Αναξιμανδρος απεφηνατο τους απειρους ουρανους θεους. Αναξιμενης τον αερα. Δει δε ὑπακουειν επι των οὑτως λεγομενων τας ενοικουσας τοις στοιχειοις ἠ τοις σωμασι δυναμεις.* [Auch hier gilt zum Theil das in der Note * S. 71. Gesagte. Zusatz d. H.]

Pythagoreer zusammengefaßt werden. Wenn man auch zugeben muß, daß sich diese Benennung auf etwas Gemeinschaftliches gründet, welches sie in einen geistigen Bund vereinigte, so ist doch dieses selbst nicht so im Klaren, daß man das Eigenthümliche, wodurch sich Jeder höchst wahrscheinlich auszeichnete, mit historischer Schärfe davon absondern könnte. Es ist daher natürlich, daß manche eigenthümliche Behauptungen in den allgemeinen Lehrbegriff der Pythagoreer aufgenommen worden sind, und daß man die Entstehung und nach und nach erfolgende Ausbildung und Entwicklung des gemeinschaftlichen Systems historisch nicht genau verfolgen und begründen kann; daß daher der Willkühr in Darstellung, Deutung und Ausschmückung desselben viel Raum gegeben ist. Die Hauptursache dieser Schwierigkeiten ist der Mangel an ächten und unbezweifelten Denkmälern Pythagoreischer Philosophie, und die Beschaffenheit der ältern und neuern Nachrichten von derselben.

Es ist zuerst ungewiß, ob Pythagoras etwas geschrieben hat*). Das goldne Gedicht**), wenn es auch Sittensprüche dieses Philosophen enthält, hat doch wahrscheinlich erst in spätern Zeiten diese Form erhalten; und so schätzbar es wegen seines moralischen Inhalts ist, so wenig giebt es uns doch über die eigentliche Philosophie dieses Weisen Aufschluß. Die Briefe des Pythagoras, der Theano, der Myia und Melissa***) enthalten zwar

*) S. Fabricius in bibl. Gr. lib. II. c. XII. §. 14. und lib. I, c. 19. §. 2. Menagius ad Diog. L. VIII, 7. Cuperus in observ. p. 280. — Diog. L. und Iamblich de vita Pythagor. c. 28. 29. behaupten es. A. d. H.

**) Χρυσα επη in den Sammlungen der Gnomiker von Glandorf (1. T.) so wie in der von Brunck. (Uebersetzung von Gleim. Halberst. 1786. 8.) Auch mit andern Pythagoreischen Schriften zusammen in Pythagorae aurea carmina, Timaeus Locrus, Ocellus Lucanus, Malchus (Porphyrius) de vita Pythagorae ed. Conr. Ritterhusius. Ald. 1610. 8. A. d. H.

***) In Gale opusc. myth. physic. et eth. (p. 735 sq.) wo auch die sphaera divinatoria de decubitu aegrotorum ab Apulcio lat. versa. Conf. Casp. Barth advers. XXX, 7., so wie in Socratis et Socraticorum, Pythagorae et Pythagoricorum, quae feruntur, epistolae ed. Orellius 1816. 8. A. d. H.

nichts, was sie verdächtig machte, aber ihre Aechtheit ist gleichwohl wenig wahrscheinlich, da es nicht wohl denkbar ist, daß sich diese Kleinigkeiten allein aus den Trümmern der Zeit sollten erhalten haben. Wir lernen aus ihnen auch weiter nichts, als ihre Verfasser wegen ihres reinen und gebildeten moralischen Sinnes bewundern. Weit verdächtiger ist das Fragment der Theano beim Stobäus (p. 302). Denn ist es wohl wahrscheinlich, daß schon zu Pythagoras Zeiten seine Philosophie außer dem Bunde so weit ausgebreitet worden sey, daß Theano sagen konnte, sie habe gehört, daß viele Griechen die Pythagoreische Lehre von den Zahlen nicht recht verstanden hätten?

Wenn die Aechtheit der Schriften, welche man dem Ocellus Lucanus*) und Timäus Locrus**) beilegt, aus sichern Gründen könnte erwiesen werden, oder vielmehr wenn nicht so viele wichtige Zweifel dagegen vorhanden wären, die schwerlich befriedigend aufgelöst werden können, so hätten wir zwei merkwürdige Ueberreste von Pythagoreischer Philosophie. Allein die Gründe gegen ihre Aechtheit über wiegendie für dieselbe in einem so hohen Grade, daß selbst diejenigen, welche sie ehedem für ächt hielten, diese Meinung zurückgenommen haben [1]). So lange nicht

---

*) *Περι της του παντος φυσεως* in der Ausgabe der Pythagoreischen Schriften von Rittershusius, in Gale opusc. myth. p. 499 ff.; mit dem Timaeus von Batteux herausgegeben, Par. 1768. 3 Voll. 8.; einzeln von d'Argens, Berl. 1792. 8. und zuletzt von Aug. Fr. Wilh. Rudolphi. Lips. 1801. 8. Uebersetzt von Bardili mit dessen Abhandlung über den Geist des Ocellus in Fülleborns Beitr. St. X. Nr. 1 — 3. A. d. H.

**) *Περι της του κοσμου ψυχης*, bei Rittershusius und Gale (p. 559 ff.) s. vorhergehende Anmerkung; einzeln von d'Argens, Berl. 1763. 8. Uebersetzt von Bardili mit Anmerkungen ebenfalls in Fülleborns Beitr. St. IX. X. A. d. H.

1) Meiners war der erste, der mit scharfsinnigen Gründen ihre Aechtheit bestritt Historia de vero Deo P. II. p. 312 seq. Geschichte der Wiss. in Griechenl. und R. I. B. S. 584 ff., über die Aechtheit einiger pythagoreischen Schriften in der Philolog. Bibl. 1. B. 5 St. S. 204. Die Aechtheit der Schrift des Timäus behauptete Tiedemann im deutschen Museum 1778 August und in den ältesten griechischen Philosophen. Im Geist d. speculativen Philos. 1. B. S. 89. trat er aber auf Meiners Seite. Ocellus und Timäus er-

etwas Bedeutenderes für sie gesagt wird, welches nicht leicht zu erwarten ist, so lange kann man zum wenigsten beide nicht als sichere Quellen in der Geschichte der Philosophie gebrauchen.

Außer diesen findet man beim Stobäus, Jamblichus, Nicomachus und andern noch einige Fragmente von ältern Pythagoreern, unter denen die von Philolaus und Archytas vorzüglich Aufmerksamkeit verdienen. Sie haben einen eigenen Charakter, ein gewisses Gepräge des Alterthums an sich, welches sich sowohl in der Sprache, als in dem Inhalte zeigt. Die Ueberreste des Philolaus scheinen ächt zu seyn, zum wenigsten wird man keinen bedeutenden Grund gegen ihre Aechtheit aufbringen können. Die Sprache verräth das Alterthum; die Behauptungen sind pythagoreisch, und enthalten nichts, was nicht ein denkender Kopf dieser Zeit konnte gesagt haben *). Die Fragmente des Archytas sind größern Bedenklichkeiten unterworfen **). Es kommen

---

hielten einen neuen scharfsinnigen Verfechter in Bardili (Epochen der vorzüglichsten philosoph. Begriffe 1. Th.) Durch vollständige Vergleichung der Schrift des Lokriers mit dem Platonischen Timäus habe ich in dem System der Platon. Philos. 1. B. S. 93 f. Meiners und Tiedemanns Gründe noch mehr zu befestigen gesucht. [Auch Böckh, de platonica mundi fabrica p. XXIX. und Ast, Leben und Schriften des Plato S. 370., halten dieselbe nur für einen spätern Auszug des platonischen Timäus. Doch sind auch nicht alle Zweifel gegen die Aechtheit des platonischen Timäus gehoben. In jedem Falle sind in beiden Schriften Philosopheme pythagoreischer Abkunft enthalten. Die Aechtheit der Schrift des Ocellus haben schon Frühere, wegen peripatetischer Lehrsätze die man darin findet, und weil sie nicht im dorischen Dialekte geschrieben ist (was aber, wie schon Brucker I, S. 1123. bemerkte, der Umänderung einer spätern Hand zugeschrieben werden kann) bezweifelt. Für die Aechtheit derselben streitet ihr neuer Herausgeber Rudolphi; s. vorh. Anm. Im Grunde dreht sich hier Alles um die schwierige Bestimmung, was die Aeltern gedacht haben und was die Neuern entlehnt, oder an ihren Gedanken verändert haben. Zusatz d. H.]

*) Eine genauere Forschung über diesen Pythagoreer haben wir seitdem durch A. Böckh's Schrift erhalten: Philolaus des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werks. Berlin 1819. 8. A. d. H.

**) Die meisten findet man zusammengestellt in der von Orelli herausgegebenen Sammlung (opera graecor. veter. sententiosa) s. Anhang. A. d. H.

in ihnen nicht nur Platonische, sondern auch Aristotelische Sätze fast mit den Worten dieser Philosophen vor [2]). Nun könnte man zwar zugeben, daß Archytas wohl eben so gut um die Platonische Philosophie habe wissen können, als Plato um die Philosophie des Archytas, weil beide nicht nur einander persönlich kannten, sondern auch Briefe wechselten und einander ihre Schriften zusendeten. Allein von den Philosophemen des Aristoteles konnte doch Archytas gar nichts wissen, zumal von solchen, die auf ganz eignen Ansichten beruhen; wenn man nicht die sehr unwahrscheinliche Hypothese annehmen will, daß beide unabhängig von einander auf einerlei Untersuchungen und Resultate kamen, und sogar dieselben Worte zu ihrer Darstellung wählten. Oder sollte Aristoteles diese Gedanken aus den Schriften des Pythagoreers entlehnt haben? Dieses streitet mit dem Charakter und dem philosophischen Geiste dieses Mannes, der wohl Gedanken seines Lehrers in sein System aufnahm, aber mit andern Bestimmungen, in einer andern Einkleidung. Und warum sollte er des Archytas Lehren wider seine Gewohnheit mit keinem Worte erwähnt haben? Etwa um nicht auf die Quelle, woraus diese Sätze entlehnt waren, aufmerksam zu machen? Aber wie konnte er hoffen, dadurch seine Plünderung zu verbergen, da die Schriften des Archytas nicht konnten vernichtet werden? Hierzu kommt nun noch, daß mehrere philosophische Kunstworte vorkommen, welche man in dieser Bedeutung noch nicht einmal beim Plato findet [3]). Endlich ist auch dieß kein unbedeutender

---

2) Dahin gehört die Lehre von den Ideen (ειδων) welche selbst vom Aristoteles dem Plato als eigenthümlich zuerkannt wird. Stob. ed. Heeren p. 12, 712. Daß die Idee das Wesen der Dinge bestimme, daß Gott die Idee mit der Materie vereinige, Stob. p. 714. sind Platonische Sätze. Daß die Materie das Substanzielle (ουσια) ist, ist Aristotelisch. Stob. p. 714. Eben so daß das wirklich Existirende durch Sinne und Verstand erkannt werde, p. 724., die Eintheilung der Dinge in αισθητα, δοξαστα, επιστητα, νοητικα, und des Erkenntnißvermögens in αισθησις, δοξα, επιστημη, νους Stobaeus p. 788, 790.

3) Z. B. ειδος, ὑλη, το τι ειναι (ähnlich dem Aristotelischen το τι ην ειναι). αιτιολογια, φυσιολογια; ἡ ουσια, το ὑποκειμενον, παραδειγμα, εικων, αντιτυπια. Stob. II. ec.

Grund gegen die Aechtheit jener Schrift, daß Platonische und Aristotelische Sätze mit einander verbunden sind, woraus ein synkretistisches System entstanden ist [4]. Wahrscheinlich ist also die Schrift *περι αρχων* woraus diese Fragmente genommen sind, von einem spätern Schriftsteller untergeschoben worden, der, um seinen Betrug desto besser zu verbergen, etwas aus Plato's und Aristoteles Philosophie nahm, und es zusammenschmolz, auch vielleicht damit einige Gedanken des Archytas verband, alles dieses aber in dorischer Sprache aufsetzte, um seiner Schrift das Gepräge des Alterthums zu geben.

Kein anderes Resultat ergiebt sich aus der Beurtheilung der moralischen Fragmente, welche Stobäus aufbewahrt, und Gale (S. 657 ff.) zum Theil zusammengestellt hat. In denen des Archytas und andern findet man viele Säze der Aristotelischen Ethik mit andern, vorzüglich Platonischen, verwebt [5]. Nun führt zwar Aristoteles selbst einen Gedanken der Pythagoreer an, der mit seinen Grundsätzen übereinstimmte; allein ist es wohl glaublich, daß sie dasselbe System oft in denselben Ausdrücken vorgetragen haben sollten, sie, die sich zumal mehr mit theoretischen Wissenschaften, wie es scheint, beschäf-

4) So findet man p. 712 sq. die Platonischen und Aristotelischen Lehren von der Materie und Form mit einander vermischt, z. B. ουτε τα ωσια διον τε εντι μορφας μετειμεν αυτα εξ αυτας, ουτε μαν ταν μορφω γενεσθαι περι ταν ωσιαν, αλλ' αναγκαιον ἑτεραν τινα ημεν αιτιαν, ταν κινασοισαν ταν εστω των πραγματων επι ταν μορφω.

5) Wohin gehört das Bruchstück bei Gale p. 674. Die Eintheilung der Güter ἁ μεν αυτα εντι δια ταυτα αἱρετα, ου μαν δι' ἁτερον· ἁ δε δι' ἁτερον, ου μαν δια ταυτα. ην ουν και τριτον τι ειδος ἁτερον αγαθων, ὁ και δια ταυτον αιρετον εντι, και δι' ἁτερον. Vergl. Plato de republ. II. p. 206 — 677. αρεταν δε ταν ηθικαν και βελτισταν ἑξιν τω αλογω μερεος τας ψυχας καθ' ἁν και ποιοι τινες ημεν λεγομεθα κατα το ηθος, οἱον ελευθεροι, δικαιοι, και σωφρονες. Die Lehre von der Tugend, als streite sie mit der Ausrottung der Sinnlichkeit, da sie nur eine Modification derselben sey (Gale p. 691.) scheint auch spätern Ursprungs zu seyn. Die Lehre von der Tugend, als einem bestimmten Mittelwege zwischen zwei Extremen, welche vorzüglich in den Fragmenten des Theages Gale p. 690. vorkommt, ist gewiß aristotelisch, so wie in ebendenselben und einem Bruchstücke des Metopus auch Platonische Lehrsätze davon vorkommen. Vergl. auch Gale p. 695.

tigten? Das Gemisch zweier verschiedener Moralsysteme, die Einmischung mancher Ausdrücke, die nur beim Aristoteles vorkommen [6]), die Gleichförmigkeit der Sprache in diesen Aufsätzen verschiedener Verfasser ist immer als ein bedeutender Grund gegen die Aechtheit dieser Fragmente anzusehen und erlaubt uns kaum einen andern Gedanken, als daß sie von einem Schriftsteller herrühren, der nach Plato und Aristoteles lebte, und um den Betrug zu verbergen, vielleicht einige Gedanken von Pythagoreern mit den übrigen verwebte. Entscheidender würde man gewiß davon urtheilen können, wenn die Werke, woraus die Fragmente genommen sind, noch vollständig existirten.

Man könnte uns hier jedoch den Vorwurf der Partheilichkeit machen. Warum, könnte man sagen, sollen denn Plato und Aristoteles allein Erfinder in der Philosophie seyn? War ihnen der philosophische Geist ausschließlich zu Theil worden? Sollte die Natur die Pythagoreer etwa stiefmütterlicher bedacht haben; sie, die doch nach Allem, was wir von ihnen wissen, so vortreffliche Mathematiker waren, und durch große Erfindungen ihren Ruhm auf ewige Zeiten gründeten? Allein die historische Wahrheit nöthigt uns zu diesem Verfahren, sie macht uns Behutsamkeit uud Mißtrauen zur Pflicht, um nicht die ältern Philosophen auf Unkosten der neuern zu erheben. Von diesen haben wir die Denkmäler ihrer Philosophie und ihrer Verdienste in Schriften, von jenen aber keines, welches über alle historische Kritik und Bedenklichkeit erhaben wäre. Die äußerste Behutsamkeit und Strenge ist daher hier um so nöthiger und unerläßlicher, weil wir sichere Beweise in den Händen haben,

---

6) Z. B. τα καθολου συμβεβηκοτα Gale p. 734. προαιρεσις (ὅτι εντι θνατοι και σαρκινοι p. 669.) αρετη του δεοντος ἑξις εν τοις πρακτοις p. 678. ὑπερβολη p. 678. 680. τα τε παθεα τας αρετας ὑλα· περι ταυτα γαρ και εν τουτοις αἱ αρεται p. 683. των δε παθεων το μεν ἑκουσιον το δ' ακουσιον. και ἑκουσιον μεν ἁδονα, ακουσιον δε λυπα p. 680. 692. ὑπερβολη, ελλειψις p. 690. ἁ δε αρετα ἑξις τις εντι τω δεοντος. διοπερ και ακροτας και μεσοτας ευθεως εντι p. 690. 693. ορθος λογος p. 690.

daß den Pythagoreern Schriften sind angedichtet und untergeschoben worden.

Was den ersten Punct anlangt, so berufe ich mich auf die Schriften des Timäus und Ocellus*). Hierzu kommt noch ein Beweis von **Archytas** Schrift, über die **Natur des Universums**, der so entscheidend ist, daß nichts dagegen eingewendet werden kann. Diese Schrift wäre ein wichtiges Aktenstück für die Geschichte der Philosophie, wenn sie ächt wäre; denn in diesem Falle müßten die gewöhnlichen Vorstellungen von dem Gange und Fortschreiten der Philosophie und von den Verdiensten des Aristoteles ganz umgeändert werden. In dieser Schrift soll nehmlich Archytas die **zehn Kategorien** aufgestellt haben, die dem philosophischen Geiste des Aristoteles so viel Ehre machen. Die Auszüge, welche daraus **Simplicius** in seinem Commentar über Aristoteles Kategorien gibt, sind aber offenbare Beweise, daß diese Schrift nicht vom Archytas, sondern von einem spätern Schriftsteller, der sie jenem unterschob, herrührt. Denn das Ausgezogene ist mit dem, was Aristoteles in den Kategorien und in andern logischen Schriften, in seiner Physik und Metaphysik sagt, gleichlautend, und die Verschiedenheit betrifft bloß Auslassungen, Zusätze und zum Theil eine andere Ordnung, z. B. daß die Qualität gleich auf die Substanz folgt, daß die gemeinschaftlichen Merkmale und die Unterschiede der Kategorien zusammengestellt sind. Sogar die Terminologie ist fast durchaus Aristotelisch [7]). Diese Schrift war auch schon dem Themistius

*) Doch ist nach dem, was zu S. 77. bemerkt worden ist, die **Berufung** auf diese nicht **entscheidend**; auch würde mit dem Beweise, daß diese Schriften von den genannten Männern nicht herrührten, der Beweis daß sie ihnen mit Absicht **untergeschoben** worden wären, noch nicht geführt seyn. A. d. H.

7) Davon nur einige Belege. *τας τε γαρ ωσιας εντι διαφοραι τρεις. ἁ μεν γαρ ἐν ὑλα, ἁδι μορφα, ἁδε συναμφοτερον ἐκ τουτων.* Vergl. Metaph. VI, 3. *τα μεν αλλα εν τοπῳ ημεν, τον δε τοπον εν μηδενι. αλλα οὑτως εχον ποτι τα ἐοντα ὡσπερ τα περατα ποτι τα πεπερασμενα.* — Physicor. IV, c. 4. — *διοπερ ὁ χρονος ητοι το παραπαν ουκ εστιν η αμυδρως και μολις εστιν. οὐ γαρ το μεν παρεληλυθος ουκ ετι εστι, το δε μελλον ουδεπω εστι, το δε νυν αμερος και αδιαιρετον, πως αν ὑπαρχοι τουτο κατ᾽ αληθειαν;* —

verdächtig, welcher glaubte, nicht der Pythagoreer, sondern ein jüngerer Peripatetiker Archytas habe sie geschrieben*). Uebrigens findet man jene Auszüge des Simplicius in der von Camerarius unter Archytas Namen herausgegebenen, und im Dorischen Dialect abgefaßten Schrift: *Αρχυτου φερομενοι δεκα καθολικοι λογοι* (Leipzig ohne Jahrzahl) nicht. Ich habe weder diese, noch die Venezianische Ausgabe *περι του παντος φυσιος* 1571. 8. zur Hand bekommen können, und kann also nicht sagen, ob diese beiden eine und dieselbe Schrift und ob sie weniger Spuren der Unächtheit enthalten **); aber so viel ist doch schon klar, daß man den Pythagoreern Schriften angedichtet, und untergeschoben hat, und zwar wahrscheinlich in den Zeiten, da man alle verschiedenartigen Philosophien zu vereinigen, und die Pythagoreischen auf Kosten anderer zu erheben suchte, vielleicht auch schon früher, als die Bibliotheken in Alexandrien und Pergamus angelegt, und die Schriften älterer Weisen gesucht, und theuer bezahlt wurden. Mehrere dieser Fragmente so wie der Schriften, woraus sie genommen sind, rühren von einem Schriftsteller her, der Kenntniß der

Physicor. IV, 14. *ὅτι μεν ουν ὅλως ουκ εστιν, ἤ μογις και αμυδρως, εκ τωνδε τις αν ὑποπτευσειε το, μεν γαρ αυτου γεγονε και ουκ εστι, το δε μελλει και ουπω εστιν* etc. — Nicht allein die in den Kategorien vorkommenden Kunstausdrücke, sondern auch andere, die höchst wahrscheinlich Plato nicht einmal kannte, findet man hier z. B. ὑποκειμενον, ὑλη, ουσια, στερησις, ουσια φυσικη, αισθητικη, ουσια αμερης ακινητος, γενος, ειδος (in der logischen Bedeutung) καταφασις, αποφασις. Sonderbar ist es, daß Simplicius selbst die Bemerkung macht, das Wort *ποιοτης*, das so oft in diesen Fragmenten vorkommt, scheine zuerst vom Plato erfunden zu seyn. Theaetet. p. 134. [Uebrigens glaubte Simplicius wirklich, Aristoteles sey in dieser Lehre dem Archytas gefolgt. *ω και Αριστοτελης ακολουθησα και μεχρι των ονοματων, κατα τοσουτον μονον, ως δοκει τισι, παραλλαξας, καθόσον το ἓν αυτος ου προλογιζεται το των δεκα περιεκτικον.* Simplic. Comment. in Arist. cat. f. 3. ζ. Auch Buhle glaubt, Archytas habe die Kategorien erfunden. Gesch. d. Philos. 1, 127.
Zusatz d. H.]

*) S. Boethii praef. ad Arist. Categ. A. d. H.

**) Von dieser Venezianischen Ausgabe habe ich troz aller Nachforschungen keine Spur erhalten. Auch mein verehrter Freund Ebert, dessen Competenz hierin anerkannt ist, hat mir versichert, daß diese Ausgabe, wenn sie existire, selbst in Italien eine allerhöchste Seltenheit seyn müsse. A. d. H.

Literatur besaß, auch selbst nicht ohne philosophischen Geist war. Dieß beweisen viele Stellen der Fragmente, von denen ich nur eine aus dem angeblichen Werke des Archytas anführe, worin die Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Erfahrung, nicht auf Noumenen gelehrt wird [8]).

Die Nachrichten von Pythagoras, seiner Philosophie,*) seiner Schule, u. s. w. nehmen in eben dem Verhältnisse zu, als sie sich von der Zeit entfernen, in welcher dieser merkwürdige Mann und seine Nachfolger lebten, und je zahlreicher sie werden, desto mehr Abenteuerliches, Fabelhaftes, Uebertriebenes findet sich in ihnen. Plato und Aristoteles wissen uns Weniges von den Pythagoreern, noch weniger von dem Pythagoras zu sagen. Der letzte spricht fast immer nur

8) *Επει δε τελος εχουσι τα σημαινοντα και τα σημαινομενα, οἷς ποτεχρωμενος ανθρωπος εκπληροι το τελεον των λογων συνταγμα, ποτιορισθω ποτι γε τοις ειρημενοις, ὅτι ταν εφαρμογαν τουτων παντων ουκ αυτος ὁ ανθρωπος αλλα ὁ τις ανθρωπος επιδεχεται. και γαρ ποιον αναγκα και παλις ποσον και ποτι τι πως εχεν τον τινα ανθρωπον, και που, ετι δε ποιεν και πασχεν και κεισθαι και εχειν και εν τοπῳ ημεν και ποκα. αυτος δε ὁ ανθρωπος, ὅς ταν πρωταν επιδεχεται σημασιαν, λεγω δε το τι εντι κατα ταν ιδεαν, ουτε ποιοτης εντι, ουτε παλικος, ουτε ποτε γεροντικως εχων, ουδε μαν ποιεων τι ἡ πασχων τι, ου δε κειμενος, ουδε εχων τι, ουδε εν τοπῳ και ποκα ὑπαρχων. παντα γαρ ταυτα φισικας ουσιας και σωματικας συμβαματα εντι, αλλ᾽ ου νοατας και ακινητου και προς ετι αμερους.*

*) Es ist hier zu bemerken, daß für die Kenntniß und Erklärung Pythagoreischer Lehren vornämlich Plato, der sich von mehreren Seiten an dieselben anschloß, wie schon Aristoteles ausdrücklich bemerkt (Metaph. I, 6.) als Quelle zu benutzen ist. Uebrigens hat uns die allbekannte große Anhänglichkeit der Schule des Pythagoras an ihren Stifter von dessen Lehre wenigstens das Meiste zuverläßige überliefert; denn der von Krug (Gesch. der Phil. alter Zeit S. 94.) hier eingewendete Unterschied der exoterischen und esoterischen Lehre betrifft, nach den Angaben der Alten, mehr die Verschiedenheit des Lehrvortrags und den Kreis der Lehrgegenstände, als eine verschiedene Ansicht über dieselben, und wenn Porphyrius (de vita Pythagorae §. 53.) äußert, diejenigen welche die geheimen Lehren des Pythagoras bekannt gemacht hätten, seyen nicht wahre Schüler des Pythagoras gewesen, so berichtet derselbe dagegen (§. 57.) und mit ihm Jamblichus, daß die Pythagoreer, beim Untergange ihrer Schule, damit ihre Lehre nicht ganz unterginge, sich genöthigt gesehen hätten, die Hauptsätze derselben niederzuschreiben (Cap. 35. §. 253.); so daß auch Plato in den Besitz solcher Commentarien kommen konnte (Jambl. §. 199. Diog. L. VIII, 15.).

von Pythagoreern, und führt von ihnen verschiedene Systeme und Erklärungen der Philosophie an, ohne ihre Urheber bestimmt anzugeben, obgleich er doch im Besitz mehrerer Quellen als die spätern Schriftsteller seyn mochte. Alles dieses ist bei spätern Schriftstellern anders. Sie wissen weit Mehreres, als diese ältern Schriftsteller; die pythagoreischen Philosopheme erscheinen weit bestimmter, entwickelter, und methodischer; sie nähern sich immer mehr der Platonischen und Aristotelischen Philosophie, und fallen zuletzt fast ganz mit derselben zusammen. Dieser Umstand rührt zum Theil wohl daher, daß so viele Schriften von Aristoteles an, in welchen Nachrichten von den Pythagoreern vorkamen, von spätern Schriftstellern benutzt und ausgezogen worden sind, zum Theil aber auch daher, daß sich die untergeschobenen Schriften vermehrt hatten, und mehr in Umlauf gekommen waren.

Es fällt in die Augen, in welcher Verlegenheit sich der Geschichtschreiber dabei befindet. Es ist möglich, daß unter den spätern Nachrichten manches pythagoreische Philosophem vorkomme, vielleicht nur verschönert, und mehr ausgeführt. Da sich aber kein genau bestimmter Maaßstab zur Beurtheilung der Aechtheit findet, so ist er in Gefahr, entweder die Geschichte der ganzen pythagoreischen Schule unvollständig abzuhandeln, oder das Wahre durch viele falsche Angaben zu verunstalten. Das Erste verdient in Ermangelung des Besseren den Vorzug. Denn es giebt keinen andern Ausweg. Zwar hat Meiners a. a. O. den verdienstlichen Versuch gemacht und ausgeführt, durch kritische Würdigung der Schriftsteller *), welche Nachrichten von der pythagoreischen Schule mittheilen, mehr Licht und Zuverlässigkeit in die Geschichte derselben zu bringen; allein für die Darstel-

---

Nur müssen wir bei der Darstellung der Lehre des Pythagores, immer so viel wie möglich das, was die Berichte der Alten, vorzüglich des Plato und Aristoteles, enthalten, von der Form unterscheiden, unter welcher die Pythagoreische Philosophie in dem christlichen Zeitalter erschien. A. d. H.

*) Doch sind auch Wyttenbachs Gegengründe (in der bibl. crit. Vol. II. p. VIII.) nicht zu übersehen. A. d. H.

lung der pythagoreischen Philosophie ist dadurch noch nicht viel gewonnen *). Denn es könnte wohl seyn, daß ein übrigens schlechter Geschichtschreiber doch ächte Thatsachen und Lehrsätze aus andern guten Quellen aufgenommen, ein guter hingegen viel Ungegründetes und Erdichtetes, ohne es zu glauben, erzählet habe, welches wir aber, ohne die ganze Reihe von Quellen und Schriften vor uns zu haben, aus einzelnen Fragmenten nicht beurtheilen können. Consequenz und Uebereinstimmung kann aber deswegen hier nicht allein zur Entscheidung der Wahrscheinlichkeit angewendet werden, weil nicht von dem Gedankensystem Eines, sondern Mehreter zu handeln ist. Wir werden in den folgenden Abschnitten das Wenige, was als zuverlässig angesehen werden kann, erzählen, und uns vorzüglich davor hüten, spätere Räsonnements und Ausbildungen nicht mit der ursprünglichen Lehre der Pythagoreer zu vermischen. Die ganze Geschichte läßt sich am Besten unter zwei Hauptabtheilungen bringen, wovon die Eine das Leben und Schicksale des Pythagoras und die Einrichtung und Schicksale des berühmten pythagoreischen Bundes erzählt, die andere die Philosophie der Pythagoreer besonders darstellt.

Erstes Kapitel.

Leben des Pythagoras und Pythagoreischer Bund.

Die den Pythagoras betreffende Zeitrechnung so wie me rere Umstände seines Lebens lassen sich bei der Menge v widersprechenden Nachrichten und Erdichtungen, womit sei

---

*) Vor Kurzem hat Böckh durch seine Untersuchung über Philola dessen Bruchstücke er für die sichersten Ueberreste aus der Pythago schen Schule hält, diesen Gegenstand mit großem Fleiß berührt, wohl er hier und da das Alt- und Neupythagoreische nicht sorgfä genug unterscheidet. A. d. H.

Geschichte angefüllt ist, nur nach wahrscheinlichen Gründen bestimmen. Schwerlich wird sich hierüber etwas Gründlicheres sagen lassen, als was Meiners mit so viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn ausgeführt hat, und wir werden daher den chronologischen Bestimmungen dieses Gelehrten folgen.

Pythagoras wurde gegen die 50ste Olympiade wahrscheinlich *) auf der Insel Samos unter sehr günstigen Umständen und mit trefflichen Talenten geboren. Diese Insel hatte sich damals zu einem hohen Grade von Wohlstand und Cultur emporgeschwungen, und stand durch ihren ausgebreiteten Handel fast mit allen cultivirten Ländern in Verbindung. Die Natur hatte Pythagoras mit vorzüglichen Talenten ausgerüstet, welches auch aus seiner ungemeinen Wißbegierde, seinen bedeutenden Erfindungen in der Mathematik und seinen großen Planen zur Veredlung der Menschheit erhellt. Sein Vater Mnesarchus ein begüterter Kaufmann in Samos (der die Steinschneidekunst vielleicht nebenher aus Neigung, nicht als Gewerbe trieb), war im Stande, ihm Mittel zur Befriedigung seiner Wißbegierde zu verschaffen [1]). Vielleicht waren selbst die Handelsreisen seines Vaters, an welchen er Antheil nahm, Veranlassung, seine Geisteskräfte zu wecken, Bekanntschaft mit den gelehrtesten Männern seiner Zeit zu machen; und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er Unteritalien auf einer dieser Reisen als das Land kennen lernte, worin er seinen großen Plan eines philosophischen und politischen Bundes am besten ausführen konnte [2]). Wenn gleich Porphyr und Jamblich in ihren biographischen Rhapsodieen alles übertreiben, was zum Ruhme und Lobe ihres Helden gereicht, so ist doch ihr Bericht

*) Nach Jamblich de vita pythagorica c. 2. in Sidon in Phönicien. A. d. H.

1) Porphyrius vita Pythagorae. §. 1. 5. 10. Diogenes Laert. VIII. §. 1.

2) Porphyrius §. 2. aus dem Kleanthes: πλεοντος δε του Μνησαρχου εις την Ιταλιαν, συμπλευσαντα τον Πυθαγοραν νεον οντα κομιδη, σφοδρα ουσαν ευδαιμονα, και τοθ' ὕστερον εις αυτην αποπλευσαι.

nicht unwahrscheinlich, daß Pythagoras nicht allein von Pherecydes (s. oben) und einem gewissen Hermodamas in Samos, sondern auch von Thales und Anaximander ist gebildet worden. Denn warum sollte nicht der Ruhm dieser Männer bis nach Samos gedrungen seyn und Pythagoras nicht eine so kleine Reise gemacht haben, um seine Wißbegierde durch ihre Kenntnisse zu befriedigen? Zwar findet man in der Philosophie des Pythagoras keine Spur von den Philosophemen dieser Männer; allein dieses ist kein Grund gegen die Wahrheit der Thatsache; denn es läßt sich gar wohl denken, daß Pythagoras, ohne ihre Lehren anzunehmen, durch sie angeregt wurde, sich einen neuen Weg zu bahnen. Beide beschäftigten sich mit dem Weltbau und mathematischen Gegenständen, und vielleicht schreibt sich daher auch Pythagoras vorzügliche Neigung zur Mathematik. Hierzu kommt noch, daß wir die Philosophie des Pythagoras viel zu wenig kennen, als daß man aus ihr einen bedeutenden Einwurf dagegen hernehmen sollte [3]). Pythagoras unternahm, wie es damals bei den Gebildeten Sitte war, Reisen in fremde Länder, wozu ihn wahrscheinlich die Begierde, die Kenntnisse fremder Länder zu sammeln, auch vielleicht die Aufmunterung des Thales, bestimmte. Aber auch hier ist die Uebertreibung einiger Schriftsteller sichtbar, indem sie ihn nicht allein nach Aegypten und Phönicien, sondern auch nach Persien *), Indien, Judäa und sogar zu den Druiden in Gallien reisen lassen. Die Nachrichten davon sind so widersprechend sowohl unter einander, als mit der Zeitrechnung, und beruhen auf dem Zeugnisse so leichtgläubiger Schriftsteller, daß man nur die Reise nach Aegypten, und vielleicht die nach Phönicien für zuverläßig halten kann. Aegypten wurde noch späterhin als das Land geheimer Weisheit bereiset, und es läßt sich wohl denken, daß Pythagoras Phönicien, welches vielleicht das Vaterland seines

3) Porphyrius §. 2. 11. Iamblichus §. 11.

*) Persien führt auch Cicero lib. V. de fin. und Plin. h. n. XXV. c. 2. an. A. d. H.

Vaters war, auf dieser Reise nicht vorbeiging, da es durch seinen Handel, seine Manufacturen und Künste sehr berühmt war. Auf diese Reisen muß er eine beträchtliche Zeit verwendet haben, da er in Aegypten allein sich 22 Jahre aufgehalten haben soll[4]). Daß solche Reisen für einen Mann von philosophischem Geiste nicht ohne Nutzen waren, läßt sich wohl denken; ob die Vortheile aber so groß waren, als sie von einigen Schriftstellern geschildert werden, muß man mit Recht bezweifeln. Pythagoras soll nach diesen alle seine mathematischen Kenntnisse auf diesen Reisen, und zwar die Geometrie von den Aegyptiern, die Arithmetik von den Pöniciern und die Astronomie von den Chaldäern gelernt haben. Diesen Berichten widerspricht wo nicht das Factum, daß Pythagoras selbst wichtige Entdeckungen in allen diesen Theilen machte, doch die Behauptung anderer Schriftsteller, daß Thales und Anaximander seine Lehrer in der Geometrie und Astronomie waren, und daß die ägyptischen Priester entweder mit ihrer Wissenschaft zu sehr kargten, oder auch nicht viel mitzutheilen hatten[5]). Es kann wohl seyn, daß einige Gelehrte unter diesen Nationen in Rücksicht auf diese Kenntnisse vor den Griechen voraus waren, vorzüglich die Chaldäer und Aegyptier in der Beobachtung des Himmels, und in der Rechenkunst; aber wahrscheinlich fehlte diesen noch die wissenschaftliche Form, die sie erst durch Pythagoras und spätere Denker unter den Griechen erhielten[6]). Von mehr Bedeutung waren wohl

---

4) Cicero de Finib. V. c. 29. Porphyr. §. 11. [Nach Diogenes L. unter der Regierung des Amasis, welchem er durch Polykrates, seinen Gastfreund, empfohlen ward. Zusatz d. H.]

5) Porphyrius §. 6. §. 11. Iamblich. §. 18, 19. 158, 159.

6) Dieses läßt sich schon daraus schließen, daß nach den Zeiten des Plato, als die Wissenschaften in Griechenland selbst bebaut wurden, die gelehrten Reisen nach Aegypten aufhörten. Plato bestätiget diese Vermuthung durch eine Stelle, wo er sagt: daß die Griechen die ersten Elemente einiger Wissenschaften von Aegyptiern und Chaldäern erhalten, aber sie sehr vervollkommt hätten. Epinomis IX. B. S. 265, 266. Ed. Bip. Er lobt die Aegyptier, daß sie die Jugend in der Rechenkunst und Meßkunst unterrichten lassen, aber was er davon anführt, scheint zu beweisen, daß sie bloß mechanisch getrieben wurde. de legib. VIII. B. VIII. S. 384. und V. S. 216.

die medicinischen Kenntnisse, welche er in Aegypten fand; daher so vieles Eigene in der Kleidung, in dem Essen und Trinken und überhaupt in der ganzen Lebensart der Pythagoreer, was von den ägyptischen Priestern entlehnt zu seyn scheint. Ueberhaupt wurde die Arzneikunde, und vorzüglich der diätetische Theil von den Pythagoreern mit Fleiß betrieben. Auch nahm Pythagoras von den ägyptischen Priestern Vieles an, was zum religiösen Cultus und zur Einrichtung ihres Priesterordens gehörte [7]), in welchen er aufgenommen worden seyn soll. War auch Alles, was Pythagoras von den ägyptischen Priestern lernte, in wissenschaftlicher Rücksicht von keiner großen Bedeutung, und der großen Vorbereitungen und Prüfungen nicht werth, welche der Einweihung in ihren Orden vorher zu gehen pflegten, so war es doch von großem Einfluß auf die Ausführung seiner übrigen Zwecke, und verschaffte ihm unter seinen Zeitgenossen Ansehen, Einfluß und Ruhm *). Seine Biographen (wenn man die Compilatoren Porphyrius und Jamblichus so nennen darf) erwähnen noch einer andern Reise durch Griechenland, wo er die berühmtesten Tempel besucht, und ihre Institute und Geheimnisse sich bekannt gemacht habe [8]). Diese erfolgte, wenn sie wirklich statt fand, und unwahrscheinlich ist sie wenigstens nicht, vermuthlich etwas später **).

---

7) Iamblich de vita pyth. §. 151. Tiedemanns Geist der speculativ. Philos. 1 B. S. 70. 71.

*) Es ist hier aber weniger auf einzelne Lehren und deren Werth zu sehen, obwohl auch einzelne Lehren des Pythagoras fremden Ursprungs sind, wie die Lehre von der Seelenwanderung nach der Sage der Alten aus Aegypten stammt (Herodot II.), sondern es ist mehr noch auf den orientalischen Geist zu sehen, der in Pythagoras Lehre zu finden ist, und der sich in dem Symbolischen seiner Zahlenlehre (Iamblich de vita Pythagorica cap. 23. §. 103; 34. §. 247. Stob. Serm. 5.), so wie in der ganzen Einrichtung des gesellschaftlichen Instituts, welches er errichtete, ausspricht. S. auch Ioseph contra Apion. lib. I. A. d. H.

8) Porphyrius l. l. §. 16. 17. Iamblich. l. l. §. 25. Diogen. Laert. VIII. §. 13.

**) Doch ist nicht unwahrscheinlich, daß Pythagoras, der die Gesetzgebung und Bildung des Staats zu seinem Augenmerke gemacht hatte, schon damals Creta und Lacedämon besucht habe, um des Minos und Lykurgs Einrichtungen kennen zu lernen; wie auch Iustin. hist. XX, 4. berichtet. A. d. H.

Nachdem Pythagoras seine große Reise beendiget hatte, kam er, nach Aristoxenus im vierzigsten Jahre, nach Samos zurück, und dachte nun auf Mittel, die Kenntnisse, die er auf derselben erworben und durch eigenes Nachdenken erweitert und vervollkommt hatte, unter den Griechen zu verbreiten. Ungeachtet er eine Schule angelegt hatte, so verließ er doch bald die Insel und begab sich nach Italien, nach der gewöhnlichen Meinung, wegen Polykrates Herrschaft. Wenn aber auch dieser kein eigentlicher Tyrann noch ein Feind der Wissenschaften und Künste war, so konnte doch Pythagoras nebst andern Samiern mit Recht über die Umstoßung der alten Verfassung unzufrieden seyn; vielleicht floh er auch die bürgerlichen Unruhen und Kriege, welche jene zur Folge hatte. Und, wenn wir nicht irren, so mußte Pythagoras diese Insel auch ohnedieß seinem Plane nicht ganz angemessen finden. Denn die Errichtung der großen Gesellschaft in Italien, welche andere Zwecke, als bloß den wissenschaftlichen Unterricht hatte, scheint ein Plan gewesen zu seyn, den er seit seiner Ankunft in Italien nicht aus den Augen verlor, und den er wahrscheinlich weit früher gefaßt hatte. Dieses Unternehmen konnte aber auf einer Insel, die einen Alleinherrscher hatte, nicht so leicht, als in einem großen zusammenhängenden, aus mehrern aristocratischen Staaten bestehenden Lande ausgeführt werden. Er verließ also in einem Alter von ungefähr vierzig Jahren mit einigen Vertrauten sein Vaterland, und bereiste, ehe er nach Italien gelangte, noch einen Theil von Griechenland, wahrscheinlich auch in der Absicht, um sich dasjenige Land auszusuchen, wo er mit dem besten Erfolge seinen Plan ausführen konnte [9]). Pythagoras wählte dazu Kroton, einen kleinen, aber mächtigen und wohlhabenden Staat in Unteritalien; und der Erfolg rechtfertigte seine Wahl *). Er erhielt in kurzer Zeit Aufmerksamkeit und Bewunderung; man drängte

---

9) Porphyrius l. l. §. 15, 16. Iamblichus §. 24, 26. 35.

*) Nach Cicero I. Tusc. kam er dahin unter der Regierung des Tarquinius Superbus. A. d. H.

sich haufenweise hinzu, seine Vorträge anzuhören; er bekam eine Menge der angesehensten Bürger zu Schülern, konnte sich aus denselben die geprüftesten zu einem Bunde auswählen, durch welchen er sich den wichtigsten Einfluß auf diesen und andere Staaten in Italien verschaffte.

Wir müssen hier noch etwas stehen bleiben, und sowohl die Mittel betrachten, wodurch Pythagoras dieß alles bewirkte, als auch den Zweck und die Einrichtung der berühmten Gesellschaft kürzlich erwägen.

Pythagoras war für die damalige Zeit unstreitig ein außerordentlicher Mann. Schon sein Aeusseres, die Schönheit seiner Bildung, verbunden mit Anstand und Würde, kündigte einen großen Geist an. Sein durchdringender Verstand, seine Beredtsamkeit, unterstützt durch eine Menge außerordentlicher Kenntnisse, alles dieses konnte zumal in einem Lande Aufsehen erregen, welches in höherer Bildung noch ganz zurück war. Wenn er von dieser Seite Bewunderung erhielt, so gewann ihm seine Religiosität und sein würdiger Charakter auf der andern Hochachtung und Zutrauen *). Manches Eigenthümliche und Fremde in der Kleidung, Lebensart und Sitte, manche Sage und Erzählungen von göttlichen Gaben der Vorhersagung und außerordentlichen Kräften, vielleicht von seinen ihn verehrenden Freunden geglaubt und ausgebreitet, wirkten mit, die Aufmerksamkeit an ihn zu fesseln. Der Gegenstand seiner öffentlich zu Kroton gehaltenen Vorträge war die Ermahnung zur einfachen Sitte und die lebendige Schilderung der speziellen Pflichten besonderer Menschenklassen (der Pflichten der Männer und Weiber, Aeltern und Kinder ꝛc.); ihr Zweck war, die Sitten zu verbessern, dem Hange zum Luxus und sinnlichen Genuß entgegen zu wirken **), und dagegen das Streben zur Bildung des Geistes und Herzens zu entflam-

*) Er erschien seinen Zeitgenossen als ein Mann, der mit Göttern Umgang hielt, und pflanzte den Glauben an Umgang mit Geistern und Divination auch auf seine Schüler fort. Vergl. Iamblich §. 138. A. d. H.

**) So auch die angeführte Stelle des Justin. A. d. H.

men. Seine einnehmende Beredtsamkeit, die alle Mittel richtig berechnet hatte, hatte in seiner ersten Anrede an die Jünglinge erstaunlichen Eindruck gemacht; die Neuheit der Sache erregte Aufmerksamkeit, und er bekam von den Obern nicht allein Auftrag, mehrere dergleichen Vorträge zu halten, sondern ihnen auch gute Rathschläge zur Verwaltung des gemeinen Wesens zu geben [10]).

Pythagoras hatte dadurch ungemein viel gewonnen; er war auf dem Wege, sich alle Gewalt in dem Staate durch die Ueberlegenheit seines Geistes zu verschaffen. Auch war dieses ohne Zweifel sein Plan, den ihm aber nicht Eigennutz, sondern sein Enthusiasmus für das Gute eingegeben hatte. Er suchte nicht durch äußere Macht, sondern durch seinen Geist und durch die Ueberzeugung zu herrschen, er drängte sich zu keinem Amte, er ging auf keine gewaltsame Veränderung in der Staatsverfassung aus, und wollte nur in den ganzen Staatskörper einen andern Geist, ein anderes Lebensprincip bringen. Das einzige zweckmäßige Mittel dazu war, eine Erziehungsanstalt für gute Bürger und eine enge Verbindung geprüfter und aufgeklärter Männer *).

---

10) Porphyrius l. l. §. 18, 20.

*) Heeren (Ideen über die Politik ꝛc. III Th. 1 Abthlg. Göttingen 1812. S. 430.) nimmt an, des Pythagoras Institut habe eine politische Tendenz gehabt. „Aus der Vergleichung der Geschichte der einzelnen Städte Großgriechenlands um die Zeit seiner dortigen Erscheinung, heißt es an dem angeführten Orte, geht hervor, daß die Herrschaft in den blühendsten derselben in den Händen von Optimaten war; gegen welche aber um eben diese Zeit eine Volksparthei anfing sich zu bilden, deren Zwiste bald den Untergang von Sybaris herbeiführten. Die Parthei der Optimaten daselbst, wird hinzugesetzt, 500 an der Zahl, flüchtete, von dort vertrieben, nach Kroton, und bat um Schutz, den sie hauptsächlich auf den Rath des Pythagoras erhielt (Diod. XII. p. 77 Wechel.). Pythagoras, nichts weniger als ein Pöbelfreund, schloß sich an die Optimatenparthei an, die wiederum an ihm, dem Mann von so glänzenden Talenten, ihre Stütze fand. Es war dies aber die Zeit, wo die Ueppigkeit in jenen Städten, vor allen unter den reichen Familien, einen noch nie gesehenen Grad erstiegen hatte. Es konnte einem Manne, wie ihm, nicht entgehen, daß dieses Sittenverderbniß den Sturz der herrschenden Parthei herbeiführen müsse; und so entstand natülich der Gedanke, seine politische Reform auf eine moralische zu gründen." So consequent diese Ansicht ist, so wenig finde ich dieselbe durch geschichtliche Zeugnisse

Wenn man die ganze Einrichtung dieses Instituts betrachtet, welches unter dem Namen des Pythagoreischen Bundes oder der Gesellschaft der Pythagoreer so berühmt worden ist, so muß man über den großen Geist erstaunen, der den Plan dazu entworfen hat. Es umfaßte nicht nur den Unterricht in gemeinnützigen Kenntnissen, sondern auch die Bildung des Charakters; es vereinigte die mannichfaltigsten Anstalten zur Entwicklung aller geistigen Anlagen, in den gehörigen Abstufungen. Daher bildeten sich in diesem Institute Denker, Dichter, Feldherrn, Staatsmänner, und überhaupt vortreffliche Menschen in jeder Art. Alle Mitglieder lebten in der innigsten Eintracht und Freundschaft, und die ganze Gesellschaft war als eine große Familie zu betrachten, die sich durch Frugalität und Mäßigkeit, Gerechtigkeitsliebe, edle Wohlthätigkeit und harmonische Bildung des Geistes auszeichnete.

Pythagoras nahm nicht alle und jede in diesen Bund auf, sondern beobachtete die Aufzunehmenden von Seiten ihres Charakters, wobei ihm sein scharfes physiognomisches Gefühl sehr zu statten kam, und unterwarf sie mancherlei Prüfungen **). Gymnastische Uebungen, Beschäftigungen

vollkommen begründet; ja die ganze Richtung des Pythagoras und seiner Lehren, welche als mystisch und ascetisch mehr nach innen als nach außen ging, scheint mir zu bezeugen, daß sein Plan zunächst auf die Bildung des innern Menschen gerichtet, und daß der politische Einfluß, welchen er und sein Bund gewann, nur natürliche Folge seiner moralischen Wirksamkeit, nicht von ihm als Hauptzweck beabsichtigt war. Zudem schließt sich die Einrichtung und Verfassung dieses Bundes mehr an die Einrichtung der ägyptischen Priestermysterien und an den dorischen Stammescharakter, als an das gewöhnliche Verhältniß der Aristokraten in den griechischen Staaten an, so daß ich jenen Bund als einen Bund der Optimaten im politischen Sinne, seiner Absicht nach nicht ansehen kann, wenn er auch am meisten auf Bildung der Optimaten wirkte. Weit näher liegt die Ansicht, welche auch mit der Weltanschauung des Pythagoras zusammenhängt, daß so wie die Welt ein harmonisches Ganzes der Dinge, eine Musik der Sphären sey, dieser Bund, als ein Bund der Freundschaft, Eintracht und Ordnung, diese Harmonie der Welt, gleichsam im Kreise des Menschlichen d. i. in Wissenschaft, Sitte und Staat darstellen und auf die Menschheit übertragen sollte. S. auch das Folgende. A. d. H.

**) Iamblich. de vita pythagorica §. 71. C. XVII. §. 72. C. XVIII. sqq. Gell. noct. Att. I, 9. A. d. H.

des Geistes, Berathschlagungen, Spaziergänge, Reinigungen wechselten mit einander jeden Tag in einer bestimmten Ordnung ab. Alles dieses, so wie die symbolischen Vorschriften und ascetischen Gebräuche (worunter die Enthaltung von Fleischspeisen *) und von Bohnen die bekanntesten sind,) zweckte auf eine sehr heilsame Diät des Körpers und der Seele, auf zweckmäßige und harmonische Bildung des Menschen, Anleitung zum Nachdenken über sich selbst, zur Selbstprüfung, Selbstbeherrschung und Gleichmüthigkeit ab. Die ganze Gesellschaft bestand aus mehrern Klassen oder Graden **). Die untersten Grade waren eine Vorbereitung zu dem höchsten, welcher die ausgesuchtesten und geprüftesten Mitglieder umfaßte, denen alle Geheimnisse des Bundes und dessen ganze Organisation anvertraut waren. Ungeachtet der Dunkelheit, in welche der letzte Grad eingehüllt ist, scheinen doch die Geheimnisse desselben nicht sowohl gewisse nicht mittheilbare Dogmen, als vielmehr den letzten verborgenen Zweck der Gesellschaft und ihren Einfluß auf die Regierung des Staates betroffen zu haben [11]). Denn hierauf zweckte die ganze

---

*) Iamblich l. l. 108, 109. et Rittershus. ad Porph. §. 36.
A. d. H.

**) Iamblich l. l. §. 80 sq. Hier wird zuerst der Unterschied von Pythagoreern, die in völliger Gütergemeinschaft mit einander lebten, und Pythagoristen gemacht, welche nur durch gemeinsame wissenschaftliche Studien vereinigt waren. Jene waren Esoteriker (Diog. L. VIII, 37 f.) und wurden wieder in die drei Klassen der σπουδαιοι, δαιμονιοι, und θειοι oder θειοπαθεις (Iamblich. de mysteriis C. XV.) getheilt; diese waren Exoteriker und hießen auch ακουσματικοι oder ακουστικοι; indem sie dem dogmatischen Lehrvortrage schweigend zuhören mußten. Auf diese Klasse scheint sich auch das αυτος εφα vornehmlich zu beziehen, während jene auch μαθηματικοι genannt, einen ausführlichen und mit Gründen entwickelten Unterricht empfingen (Porphyr. §. 37. et Rittershus. ad h. l.). Hierauf bezog sich auch die doppelte Lehrweise, die διδασκαλια συμβολικη und die διεξοδικη. In Hinsicht auf die Lehrgegenstände hießen sie dann πολιτικοι, οικονομικοι und νομοθετικοι, σεβαστικοι etc. Die Esoteriker aber waren die Mitglieder des Ordens, in den man nur nach einem mehrjährigen Stillschweigen (σιωπη oder εχεμυθια s. über das pythagorische Stillschweigen Rittershus. ad Porphyr. §. 19.) eintreten durfte.
A. d. H.

11) Man sehe die ausführliche Beschreibung in Meiners Geschichte der Wissenschaften 1 B. 3 Buch 3 Cap. S. 391 seq.

Einrichtung der Gesellschaft ab*), und selbst der Erfolg scheint diese Vermuthung zu bestätigen.

Diese Gesellschaft hatte einen ungemein glücklichen Fortgang. Nicht allein in Kroton erhielt sie eine beträchtliche Anzahl von Mitgliedern aus den angesehensten Ständen, sondern es bildeten sich auch in Metapontum, Tarent und andern Städten Großgriechenlands ähnliche Gesellschaften, welche mit der in Kroton in Verbindung standen. Der Pythagoreische Bund erhielt nach und nach den wichtigsten Einfluß auf die Staatsverwaltung dieser Städte. Denn Pythagoras wurde nicht nur selbst in wichtigen Angelegenheiten um Rath gefragt, sondern viele Mitglieder des Bundes waren angesehene Bürger und bekleideten wichtige Staatsämter. Es läßt sich daher leicht denken, daß der Bund zuletzt gleichsam die Seele der ganzen Staatsmaschine wurde, indem durch ihn, vermittelst des Einflusses der Einzelnen, alles bestimmt und entschieden wurde. Die gewöhnlichen Obrigkeiten blieben unverändert, aber ihre Gewalt war untergeordnet, ihre Thätigkeit erhielt erst durch den Bund den ersten Antrieb und die wahre Richtung. Der Bund wirkte aber als eine unsichtbare Kraft und sein Einfluß blieb daher verborgen, und nie würde man sich vielleicht die Mühe gegeben haben, ihn aufzuheben, wenn sich nicht eigensüchtige Männer gefunden hätten, die, durch den Bund gehindert, ihre Absichten nicht erreichen konnten. Denn der Einfluß des Bundes war im Ganzen für die Staaten sehr heilsam, und zweckte auf nichts anders, als auf das gemeine Beste ab. Die gesetzmäßige Verfassung zu erhalten, Unregelmäßigkeit und Willkühr aus der Regierung zu entfernen, dieß war das Ziel derselben [12]).

Diese Gesellschaft erregte bald Neid und Eifersucht gegen sich, durch welche sie endlich aufgelöst wurde. Angesehene Männer von zweideutigem Charakter wurden abgewiesen, andere aus eben der Ursache aus der Gesellschaft ausgeschlossen,

---

*) S. jedoch die obige Anmerkung. S. 91. A. d. H.

12) Iamblichus l. l. §. 249, 263, 264. Iustin. XX, 4.

ehe sie in den obersten Grad kamen. Selbst die ganze Einrichtung des Bundes war gewissermaßen eine Trennung von dem übrigen Staatskörper. Die Mitglieder zeichneten sich nicht allein durch die Grundsätze, sondern auch durch ihre Sitten, Lebensweise und Kleidung aus; die innigste Herzensvereinigung und die seltenste Freundschaft bildete gleichsam eine Scheidewand zwischen ihnen und den nicht Verbündeten, wenn gleich jene gegen diese nur als edle Männer handelten. Zwar hob ihr Einfluß auf die Regierung des gemeinen Wesens diese Scheidewand gewissermaßen wieder auf, und stellte eine Art von Verbindung her, welche in der Abhängigkeit der Uebrigen bestand; diese dauerte aber nur so lange, als die größere Menge diese Abhängigkeit sich gefallen ließ, und nicht von jenen Unzufriedenen aufgewiegelt wurde. Es entstanden hieraus Unruhen und Empörungen; ein großer Theil der Verbündeten wurde hingerichtet, die übrigen zerstreut und verbannt. Mit der Zerstörung des Bundes in allen griechisch-italienischen Staaten fing eine lange Reihe von verderblichen Kriegen und Unruhen an, welche zuletzt kaum durch Vermittelung der Achäer gestillt werden konnten *). Diese Verschwörung gegen den Orden und die weit aussehenden Folgen derselben lassen sich kaum denken, wenn er keine politische Tendenz gehabt hätte [13]).

So groß aber auch die Uebereinstimmung der Schriftsteller in der Hauptsache dieser Begebenheit ist, so sehr weichen sie in Nebenumständen ab. Daher lassen sich auch die letzten Schicksale des Stifters dieses Bundes nicht mit Gewißheit angeben. Denn nach einigen fand er seinen Tod, (der auch sehr abweichend, mit abenteuerlichen Umständen,

*) Durch diese wurden die Phythagoreer wieder zurückgerufen. Iamblich l. l. 35. etc. A. d. H.

13) Iamblich. 35 Kap. [Nach den meisten Nachrichten, war es der herrschsüchtige Cylon aus Sybaris, der weil er vom Pythagoras in den Bund nicht aufgenommen worden war, eine Partei gegen denselben erregte, und endlich die in dem Hause des Athleten Milo versammelten Schüler des Pythagoras in dessen Abwesenheit, sammt dem Hause verbrannte, wobei nur wenige entkamen. Dieß geschah um 500 vor Chr. Zusatz d. H.]

wie sein ganzes Leben, erzählt wird) in eben diesem Aufstande, der den Bund zerstörte; nach andern entfloh er aus Kroton, ging nach Metapontum und wurde dort in einem ähnlichen Aufstand gemordet oder entleibte sich selbst; nach andern war er bei diesen Begebenheiten nicht anwesend, und entweder auf einer Reise oder schon lange gestorben [14]. Mit der größten Wahrscheinlichkeit setzt man seinen Tod um die 69 Olympiade [15].

Es ist gewagt, über den Charakter des Mannes ein bestimmtes Urtheil auszusprechen, über welchen so verschieden schon in dem Alterthume geurtheilt wird. Es ist vielleicht eben so leicht, ihn als einen Mann von erhabenem Charakter, der aus bloßem Pflichtgefühl, ohne alle eigennützigen Rücksichten, zu dem großen Plan, die Menschheit durch Sittlichkeit und Geistesbildung zu veredeln, seine Kräfte aufwandte, oder als einen feinen Politiker zu schildern, der seinen Handlungen einen schönen Anstrich zu leihen vermochte, ungeachtet die wahre Triebfeder derselben Ehrgeiz und Herrschsucht war. So sehr für das Erste der äussere Anschein, die Wohlthätigkeit seiner Einrichtungen und Handlungen, und überhaupt die Wahl der Mittel zu sprechen scheint, so könnte doch von der andern Seite der Einwurf gemacht werden, daß man über die eigentliche Tendenz seiner Plane nicht urtheilen könne, weil es nicht ausgemacht sey, ob sie in ihrem ganzen Umfange ausgeführt, ob nicht vielmehr der Hauptzweck, den er durch seinen Bund beabsichtigte, ehe es zu dem entscheidenden Augenblick kam, vereitelt worden. Ungeachtet alles dessen aber, was sich dagegen sagen läßt, haben doch die Gründe für den sittlichen Charakter des Pythagoras ein größeres Gewicht, so lange man bei der Wirklichkeit stehen bleibt, und nur darauf sieht, was er gethan, und wie er es gethan hat. Denn nach diesem scheint seine Absicht keine andere gewesen zu seyn, als Gesetzmäßigkeit in der Verwaltung des Staats, und Morali-

14) Porphyrius §. 54. und Iustin. l. l.

15) Meiners S. 368. [Nach Eusebius 70 Ol. 4.]

tät in dem ganzen Betragen seiner Zeitgenossen zu befördern. Dafür spricht auch, daß die Pythagoreer, auch nachdem der Bund zerstört war, immer denselben Grundsätzen treu blieben, und daß sie die schönsten Beispiele edler Freundschaft aufstellten. Ein Pythagoreisches Leben galt daher noch in spätern Zeiten eben so viel, als ein musterhaftes Leben [16]).

Die Zerstörung des Bundes war für die Staaten, über welche er sich verbreitet hatte, ein großes Unglück und Hinderniß der fortschreitenden Cultur, aber für die Wissenschaften entstand daraus zufälliger Weise doch mancher Gewinn. So lange als er bestand, scheinen die Mitglieder zu sehr mit politischen Angelegenheiten beschäftiget gewesen zu seyn, als daß sie viel für die Wissenschaften leisten konnten. Selbst Pythagoras scheint seine größten Erfindungen vor diesem Zeitpuncte gemacht zu haben. Vielleicht war eben diese politische Geschäftigkeit mehr, als die Sucht, Geheimnisse für sich zu behalten, die Ursache, daß die Pythagoreer zu der Zeit, als der Bund noch bestand, gar nicht geschrieben haben *). In der Folge legten sie sich mit mehr Muße auf die Wissenschaften, sonderlich die mathematischen, hinterließen die Resultate ihres Nachdenkens schriftlich, und trugen nicht wenig dazu bei, daß die Mathematik mit mehr Glück und Interesse bearbeitet wurde [17]).

---

16) Plato de Republica X. S. 293. Cebes zu Anfange des Gemäldes.

*) Von einem andern Standpunkte läßt sich sagen, daß so lange die That mehr galt und das lebendige Wort, und die Schüler noch in einen Bund vereinigt lebten (Iamblich l. l. §. 253.) es des Aufschreibens noch nicht bedurfte, und dieses als ein nothwendiges Hülfsmittel der Erinnerung erst dann erschien, als man die theoretisch-praktische Weisheit des Pythagoras dem Untergange entziehen wollte. A. d. H.

17) Iamblichus §. 25. Porphyrius §. 36. Iamblich. §. 250, 252.

Zweites Kapitel.

Philosopheme der Pythagoreer.

Pythagoras faßte die Welt von Seiten der Zahl und legte den Grund zu einer wissenschaftlichen Mathematik *). Wenn vor ihm auch Thales und dessen Nachfolger nicht unwissend in der Geometrie waren, so erhob sich doch ihre Kenntniß, wie es scheint, nicht weit über mechanische Kunstgriffe zur Auflösung einiger geometrischen und astronomischen Probleme. Pythagoras erfand in der Geometrie einige wichtige Lehrsätze **) und erweiterte die Astronomie; aber noch mehr wirkte er für die Arithmetik, auf welche er auch die Musik zurückführte ***). Diese Wissenschaft wurde von ihm und seinen Schülern mit außerordentlichem Scharfsinn und großer Sorgfalt bearbeitet, vorzüglich der Theil welcher die Verhältnisse der Zahlen untersucht. Man kann sich leicht vorstellen, wie werth ihm die Arithmetik werden mußte, weil sie ihm so vieles verdankte; noch werther war sie ihm wegen ihrer Anwendung auf andere Theile der Mathematik, und weil sie ihm den Schlüssel zur Erkenntniß der Natur in die Hand gab. Daher konnte Pythagoras mit Recht sagen: der weiseste Mann dünke ihm der zu seyn, der den Dingen ihre Nahmen gegeben, und die Zahlen erfunden habe [1]). Denn durch die Arithmetik kam erst Einheit und Zusammenhang in die verschiedenen Theile der Mathematik; sie schien dem Pythagoras mit Recht gleichsam die allgemeine Größenlehre zu seyn.

---

*) Welche aber zugleich Philosophie seyn sollte. S. oben S. 43 und 48. f. A. d. H.

**) Ob der sogenannte pythagoreische Lehrsatz (magister matheseos) von ihm zuerst erfunden worden, ist jedoch noch zweifelhaft. A. d. H.

***) Nach Plato de rep. VII, 530 D. nannten die Pythagoreer Musik und Astronomie Schwestern. A. d. H.

1) Aelianus V. H. IV. c. 17. Iamblich. l. l. §. 82. Cicer. Tuscul. Qu I, c. 25.

Es läßt sich daher leicht begreifen, daß Pythagoras, welcher mit den Philosophemen der Jonier bekannt war, und seinen Geist vorzüglich durch Mathematik gebildet hatte, alle Gegenstände der Speculation aus einem neuen Gesichtspuncte betrachtete. Denn er brachte zu ihnen gleichsam einen mathematischen Verstand mit, der nicht bloß anschauen, sondern auch messen und rechnen, und alles Denkbare nach seinen Verhältnissen auffassen wollte. Und hieraus entsprang denn eine Art mathematischer Metaphysik, welche so vielfältig mißverstanden, und bald als das Spiel einer träumerischen Phantasie, und leerer Unsinn, bald als das Product des tiefsinnigsten Denkens betrachtet worden ist. Beide Vorstellungsarten beruhen auf Mißverständnissen und irrigen Voraussetzungen. Eine auf historische Urkunden gegründete Untersuchung wird das Wahre und Irrige an beiden herausheben, und eine richtigere Schätzung dieser Philosophie lehren.

Pythagoras und seine Schüler — denn, wie wir oben S. 82. f. erinnert haben, aus Mangel an bestimmten historischen Urkunden lassen sich die Philosopheme des Pythagoras und der Pythagoreer nicht genau unterscheiden, sondern beide müssen als ein Ganzes betrachtet werden, — behaupteten, die Zahlen seyen die Principe der Dinge[2]). Um diesen Grundsatz der Pythagoreischen Philosophie richtig zu verstehen,

2) Die Hauptstelle ist: Aristoteles Metaphys. I, c. 5. *Εν τε τουτοις και προ τουτων οι καλουμενοι Πυθαγορειοι των μαθηματων αψαμενοι πρωτοι ταυτα προηγαγον, και εντραφεντες εν αυτοις τας τουτων αρχας των οντων αρχας ωηθησαν ειναι παντων· επει δε τουτων οι αριθμοι φυσει πρωτοι, εν δε τουτοις εδοκουν θεωρειν ομοιωματα πολλα τοις ουσι και γιγνομενοις, μαλλον ἠ εν πυρι και γῃ και υδατι, οτι το μεν τοιονδι των αριθμων παθος δικαιοσυνη, το δε τοιονδε ψυχη και νους, ετερον δε καιρος και των αλλων ως ειπειν εκαστον ομοιως, ετι δε των αρμονικων εν αριθμοις ορωντες και τα παθη και τους λογους, επειδη τα μεν αλλα τοις αριθμοις εφαινετο την φυσιν αφομοιωθηναι πασαν, οι δε αριθμοι πασης της φυσεως πρωτοι, τα των αριθμων στοιχεια των οντων στοιχεια παντων ειναι υπελαβον, και τον ολον ουρανον αρμονιαν ειναι και αριθμον.* Vergl. auch Cicero Academ. Q. IV, c. 37. Sextus Hypotyp. III, §. 152. adversus Mathemat. IV, §. 2. X, 248 sq. Stob. ecl. ed. Heeren. I, 289 sqq.

müssen wir theils den Begriff untersuchen, den sie mit dem Worte Zahlen (αριθμοι) verbanden, theils die Sphäre der Anwendung des Begriffs bestimmen.

Das griechische Wort, durch welches dieser Begriff ausgedrückt wird, ist vieldeutig, und eben darin, daß es mehrere Bedeutungen, als das deutsche Wort Zahl hat, liegt eine Schwierigkeit für das Verstehen der Pythagoreischen Philosophie. Es bedeutet nehmlich nicht allein Zahl, sondern auch die Größe, ein Quantum und endlich auch Verhältnisse jeder Art. Die Zahl ist das Schema, unter welchem jede Größe gedenkbar ist. Daher ist es sehr begreiflich, warum in den frühern Zeiten der Pythagoreer, wo die Begriffe nicht sorgfältig genug erörtert und unterschieden waren, αριθμος für Zahl und Größe gebraucht wurde, und warum man in spätern Zeiten die zweite Bedeutung durch einen Zusatz (αριθμος μεγεθος εχων) bestimmter bezeichnete [3]). Es ist eben so natürlich, daß dieses Wort von den Größen-Verhältnissen auf andere Verhältnisse übergetragen wurde, und daher eine symbolische Bedeutung zur Bezeichnung anderer Begriffe, als mathematischer, erhielt *). Alle diese Bedeutungen kommen in der Pythagoreischen Philosophie vor. Die Bestimmungen der Zahlen in ihrem Verhältnisse zu einander betrachtet, gehören zur ersten Bedeutung; in der zweiten sind die Zahlen selbst Objecte, Bestandtheile der Natur; in der dritten heißt das Universum eine Zahl, das ist, ein System von Verhältnissen, und in der letzten endlich wird die Gerechtigkeit, die Vernunft, die Seele u. s. w. durch Zahlen bezeichnet. Es ergiebt sich schon hieraus, daß die Pythagoreer dem Begriffe der Zahl eine weit größere Sphäre der Anwendung gaben, als unser Sprachgebrauch verstattet. Er war wegen

3) Aristoteles Metaphysicor. XIII. c. 6. εκεινοι δε (sc. Πυθαγορειοι) εχοντα (εχοντας sc. αριθμους) μεγεθος.

*) Aber der Grund davon liegt wieder in der Natur der Zahl, weßhalb die besagte Vieldeutigkeit keinen Vorwurf gegen des Pythagoras Lehre enthält, vermöge deren alle Dinge in der Welt nach Zahl und Maaß geordnet sind. Nur muß man den symbolischen Charakter des Pythagoreismus festhalten. A. d. H.

seiner Vieldeutigkeit so weit, daß sie alle Gegenstände ihrer Nachforschung, sowohl theoretische als practische, unter denselben befassen konnten. Hieran hatte aber auch das Streben der Vernunft, alles unter Einheit der Principien zu bringen, großen Antheil.

Die ältern Philosophen betrachteten die Gegenstände der Erfahrungswelt unter dem doppelten Gesichtspuncte was sie sind, und wie sie entstanden sind. Der erste Gesichtspunct ist den Pythagoreern eigenthümlich. Denn die Jonier untersuchten, wie die Dinge entstanden sind, und suchten ihr Wesen durch eine ursprüngliche Materie, aus welcher alles hervorgegangen, zu bestimmen. Die Pythagoreer aber betrachteten die Dinge, abgesehen von ihrer Entstehungsart, nach ihrer Natur, und auf diese gründeten sie erst das System ihrer Erzeugung.

Die Pythagoreer richteten ihre Aufmerksamkeit, wie natürlich, zuerst auf die äußern Gegenstände, und betrachteten sie als Größen unter der Form der Zahlen. Sie glaubten in den Zahlen nach dem angegebenen Sinne, mehrere Beziehungen und Aehnlichkeiten mit den Dingen, mehr Aufschlüsse über die Natur, als in allen Speculationen und Hypothesen über die materiellen Grundstoffe zu finden, und suchten die Principien der Dinge vielmehr in den einfachen unkörperlichen Bestandtheilen derselben. Weil sie aber noch nicht das Product des reinen Verstandes und den Stoff seiner Begriffe unterscheiden konnten, so setzten sie die Zahlen in die Objecte, machten jene zu Bestandtheilen dieser, oder, mit andern Worten, was nur Bedingung unserer Vorstellungen von äußeren, in Raum und Zeit wahrnehmbaren Objecten ist, sahen sie als Bedingung der Objecte selbst an sich an[4]). Daher nannten sie die Dinge selbst Zahlen (*αριθμοι*) worunter also ausgedehnte Substanzen verstanden werden, und sie lehrten, der leere Raum sey

4) Aristoteles Metaphys. XII, c. 6. *τον γαρ ὁλον ουρανον κατασκευαζουσιν εξ αριθμων, πλην ου μοναδικων, αλλα τας μοναδας ὑπολαμβανουσιν εχειν μεγεθος·* c. 8. Metaphys. I, c. 6. *οἱδε* (die Pythagoreer) *αριθμους ειναι φασιν αυτα τα πραγματα.*

Ursache, daß diese kein Continuum, kein zusammenhängendes Quantum ausmachen [5]). Nur dann erst konnten sie ihre Zahlentheorie auf die Dinge anwenden, nachdem sie diese mit den Zahlen identificirt*) hatten, und es läßt sich nun begreifen, wie sie sagen konnten, die Principien der Zahlen sind auch die Principien der Dinge**). Auf dieses Fundament bauten sie ihre Philosophie und ließen sich wenig in eigentliche physikalische Speculationen ein [6]). Wir werden nun zuerst ihre Zahlentheorie, und dann die Anwendung dieser Principien auf die Natur und Entstehung der Dinge darstellen.

Die Elemente der Zahlen sind das Ungerade, (περιττον) und das Gerade (αρτιον), weil nehmlich alle Zahlen unter die zwei Klassen, gerade und ungerade, gebracht werden können. Die Eins enthält beide Elemente, und

---

5) Aristoteles Physic. IV, 6. [S. Zus. zu Not. 13.]

*) Tennemann, der wie aus dem Obigen erhellet, die Pythagorische Lehre nach Kantischen Voraussetzungen beurtheilt, bürdet dieser erstens das Hineintragen der Zahl in die Dinge auf; dann die Meinung, daß die Zahlen ausgedehnte Substanzen seyen; da doch, wenn die Zahlen in den Dingen sind, wie Pythagoras behauptete, oder in dieselben, wie Tennemann meint, von ihm hineingetragen werden, sie zwar die Dinge selbst mit Pythagoras, — aber nur in Hinsicht ihres Wesens, oder ihrer wesentlichen Form, nicht schlechthin genannt, und so mit den Dingen zu einem und demselben gemacht, oder wie Tennemann sich ausdrückt, identificirt werden können. Aristoteles sagt in der hier angeführten Stelle Met. I, 6. Plato stimme mit den Pythagoreern darin überein, daß die Zahlen die Ursachen der Substanz aller übrigen Dinge seyen; jener aber setze die Zahlen außerhalb der Sinnenwelt, dahingegen die Pythagoreer behaupteten: die Zahlen seyen die Dinge selbst d. i. in ihnen. Anderwärts heißt es auch I, 5. die Dinge seyen Nachahmung der Zahlen. Wie hätten nun die Pythagoreer lehren können, daß die Zahlen die Ursachen der Substanz aller Dinge seyen, wenn sie dieselben (schlechthin) mit den Dingen identificirt hätten? A. d. H.

**) In der oben Not. 2. citirten hierher gehörigen Stelle heißt es vielmehr: 1) die Principien der Mathematik (und darunter werden die Zahlen vorzugsweise verstanden) sind die Principien aller Dinge, daher Tennemann oben richtiger sagt: die Zahlen sind die Principien der Dinge; 2) die Elemente (στοιχεια) der Zahlen sind die Elemente aller Dinge, welcher Ausdruck später erklärt wird. A. d. H.

6) Aristoteles Metaphysic. I, c. 7.

daher ist sie gleichsam der Stamm, aus welchem alle Zahlen (wahrscheinlich durch Addition) entspringen. Die Eins ist selbst keine Zahl, denn jede Zahl ist eine Mehrheit von Einheiten [7]). Die geraden Zahlen sind unvollkommen, unvollständig; die ungeraden vollkommen und vollständig; denn eine ungerade Zahl bringt durch Zusammensetzung mit einer geraden immer eine ungerade, in Verbindung mit einer ungeraden aber eine gerade Zahl, die gerade hingegen durch die Zusammensetzung nie eine ungerade hervor. Viele gerade Zahlen lassen sich in ungerade Hälften zerlegen, wie 10, 18, aber nie ungerade in gleiche Hälften. Das Ungerade ist also in gewisser Rücksicht*) etwas Untheilbares, und beweist dadurch seinen Rang als erstes Element**). Eine gerade Zahl, weil sie in zwei gleiche Hälften getheilt werden kann, hat daher kein Element, welches nicht zu der einen oder andern Hälfte gehörte; bei der ungeraden hingegen bleibt immer ein Element übrig, welches beide gleiche Hälften von einander trennt. Die ungerade Zahl hat daher einen Anfang, Mittel, Ende; die gerade hingegen kein Mittel. Aus diesen Gründen hielten sie die ungeraden Zahlen für vollkommener, als die geraden. Eben dieses beweisen sie auch

---

7) Aristot. Metaphys. I, c. 5. του δε αριθμου στοιχεια το αρτιον και το περιττον, τουτων δε το μεν πεπερασμενον, το δε απειρον. το δε ἓν δη εξ αμφοτερων ειναι τουτων, και γαρ αρτιον ειναι και περιττον, τον δε αριθμον εκ του ἑνος. Dieses bestätiget Theon Smyrnaeus Mathemat. c. 5. p. 30. edit. Bullialdi Αριστοτελης δε εν τω Πυθαγορικῳ· το ἓν φασιν αμφοτερων μετεχειν της φυσεως. αρτιῳ μεν γαρ προστεθεν περιττον ποιει. περιττῳ δε αρτιον. ὃ ουκ αν ηδυνατο, ει μη αμφοιν ταιν φυσεοιν μετειχε. διο και αρτιοπεριττον καλεισθαι το ἑν. συμφερεται δε τουτοις και Αρχυτας. Aristoxenus bei Stobaeus Ecl. Phys. p. 16.

*) Nehmlich insofern man die Einheit als Untheilbares setzt. A. d. H.

**) Ich würde Bedenken tragen, mich des letzten Ausdrucks, so wie der obigen Ausdrücke „vollständig" und „unvollständig" zu bedienen, um nicht eine Vorstellung, für welche wir keine sichere Beglaubigung finden, dem Pythagoras zuzuschreiben. Für das Bestimmtere und Vorzüglichere unter beiden wurde die ungerade Zahl angesehen; sie wird vielleicht eben darum bei Plutarch. Problem. 102. die männliche, dahingegen die gerade die weibliche genannt. A. d. H.

durch die Gnomonen d. i. solche Zahlen, welche, mit andern zusammengesetzt, quadratische Zahlen geben. Alle ungeraden Zahlen sind Gnomonen, weil sie, addirt zu den Quadrat-Zahlen, immer wieder Quadrate erzeugen, z. B. $1 + 3 = 2^2$; $4 + 5 = 3^2$; $9 + 7 = 4^2$; $16 + 9 = 5^2$ [8]). Vielleicht beruhet auf diesen Gründen auch die Behauptung, daß die geraden Zahlen unbegrenzt, die ungeraden begrenzt sind [9]). Denn die Theilung steht gleichsam bei den letzten still, und wird durch das eine übrig bleibende Element gehemmt. Weil nach der Pythagoreer Ansicht die ungerade Zahl Anfang, Mittel und Ende hat, so erscheint sie eben deswegen als begrenzt *).

---

8) Stobaeus Ecl. Physic. p. 14. 16. 22. 24. Arist. Ethicor. Nicom. I. c. 6. Physicor. III. c. 4. S. Böckh. Philolaus S. 146.

9) Aristotel. Metaphysic. I. c. 5. (Note 7.) Physicor. III. c. 4. *Πυθαγορειοι το απειρον ειναι το αρτιον (φασι) τουτο γαρ το εναπολαμβανομενον, και υπο του περιττου περαινομενον παρεχει τοις ουσι την απειριαν.* Stobaeus Eclog. Phys. p. 22. Die Begriffe des *απειρον* und *πεπερασμενον* zu bestimmen, fehlt es an hinlänglichen Daten. Es ist aber wahrscheinlich, daß sie darunter das Unbegränzte, Unbestimmte, und das Begränzte und Bestimmte verstanden.

*) Ich kann der Meinung des Herrn Prof. Krug (Gesch. der Philos. alt. Zeit. S. 95.) nicht beistimmen, welcher den Bericht des Sextus Empiricus über diese Lehre des Pythagoras, nach welchem die Monas und die Dyas (Einheit und Vielheit) die Elemente der Zahl, und somit auch der Dinge sind, für richtiger hält, und jenem des Aristoteles vorzieht. Denn ich sehe keinen Grund, den Bericht des viel spätern, dem des früheren, der reinen Pythagoreischen Lehre näher stehenden, und anerkannt sorgfältigen Berichterstatters vorzuziehen. Daß Sextus in den angeführten von Tennemann später berücksichtigten Stellen, (hyp. pyrh. III, 153 — 155 und adv. math. II, 261 — 262.), mit welchen der aus derselben Quelle schöpfende Diogenes L. VIII, 25. übereinstimmt, ganz bestimmt von Pythagoras selbst, Aristoteles aber nur unbestimmt von Pythagoreern redet, dürfte eher für die größere Vorsicht des ältern Philosophen sprechen, der überhaupt selten den Pythagoras anführt, weil er schon zu seiner Zeit diese Bestimmtheit für unmöglich hielt. Aber bestimmter zeigt sich Aristoteles in dem übrigen Berichte, aus welchem man fast sehen kann, wie jene Lehre durch Plato und dessen Schüler modificirt worden ist. Aristoteles führt (meт. I, 5.) zwei Meinungen der Pythagoreer an, nehmlich 1) die obige: die Elemente der Zahl seyen das Gerade und Ungerade, unter diesen sey das eine begrenzt, das andere unbegrenzt; die Eins sey aus beiden, mithin zugleich gerade und ungerade; die Zahl aber entspringe aus dem Eins

Die Zahlen bis zehen machen in der decadischen Zählungsart die einfachen Elemente aus, und die Zehn ist daher die vollkommenste Zahl, weil sie alle Einheiten begreift, und gleichsam das System derselben beschließt. Eben dieses System im Kleinen enthält die Vier (Tetractys) weil $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ ist [10])*).

(das το μεν — το δε ist hier etwas zweideutig; in der Stelle Physic. III, 4. aber wird das αρτιον ganz unzweideutig das απειρον genannt); 2) die Meinung anderer, mit dem Alkmäon übereinstimmender Pythagoreer, nach welcher zehn Gegensätze, unter welchen sich auch Grenze und Unendliches, Ungerades und Gerades, Eins und Vieles befinden, die Principien der Dinge seyn sollen. Die letztere Meinung, von welcher unser Verfasser später handelt, scheint Aristoteles, theils weil er sie nachstellt, theils weil er auch in andern Stellen nur die erstere im Auge hat, (so z. B. auch am Schlusse des Kapitels wo das Begrenzte und Unendliche vorkommt u. Kap. 7.) und vielleicht auch als die entwickeltere, auf mehrern Unterscheidungen beruhende, nicht für die herrschende der Pythagoreer, u. die ursprüngliche des Pythagoras angesehen zu haben. Indem er nun auf Plato zu reden kommt, und wie sich dieser den Pythagoreern angeschlossen habe (Kap. 6.) berichtet, sagt er, daß dieser anstatt des Unendlichen der Pythagoreer, als eines Einigen, die Dyas gesetzt, indem er das Unendliche aus dem Großen und Kleinen habe bestehen lassen, was ihm eigen sey. Neben dieses materielle Princip aber stelle er das Eins, als Princip der Wesenheit. Dieß ist nun die pythagorisch-platonische Lehre von der μονας und αοριστος δυας, welche die spätern Pythagoreer weiter ausbildeten, und welche schon Sextus Empiricus vor Augen zu haben scheint. (Vergl. besonders Sect. 277. adv. math.) Ganz unbestimmt tritt sie noch im Philebus p. 16. C. D. auf. Wahrscheinlich ist auch der Unterschied des Einen und der Monas, welchen die Pythagoreer angaben, daß nehmlich die Monas zu dem Intelligibeln gehöre (εν τοις νοητοις), die Eins aber zu den Zahlen (vergl. den Biographen des Pythagoras beim Photius p. 722. und Justin. Mart. Cohortat. ad Graec. Sect. XVIII.) ein späterer Unterschied, und aus Plato geflossen (vergl. Arist. met. 7. αλλα τουτους μεν νοητους αιτιους, τουτους δε αισθητους), da nach Aristoteles obigem Bericht die Pythagoreer die Eins gerade für keine Zahl ansahen, was wenigstens von dem Eins als Grundprincip gilt, von welchem Aristoteles eben daselbst hypothetisch redet. Ganz bestimmt aber wird jene Lehre, welche Sextus am genauesten entwickelt, für jünger erklärt bei Stobaeus ecl. I, 9. p. 20. Vergl. auch Arist. phys. I, 6. A. d. H.

10) Aristoteles Metaph. I, c. 5. Plutarch. placit. Philos. I, c. 3. §. 15. seq. Stob. Eclog. Phys. p. 8. 22. [S. Böckh. a. a. O. S. 140. 146.]

*) Ueber das Entstehen der Zahlen nach Pythagoreischer Ansicht lauten die spätern Berichte nun so. Die Monas ist das Princip der Dinge, einfach, unentstanden, ewig sich selbst gleich und selbstständig, dessen Begriff keinen andern voraussetzt. (Stob. I, 5. p. 13.)

Man sieht dieser Theorie ihr Jugendalter an. Es kann seyn, daß wir nur Bruchstücke derselben haben; allein auch dieses zugegeben, so fällt doch das Schwankende derselben sogleich in die Augen. Nicht die Entwicklung der Verhältnisse der Zahlen aus dem mathematischen Gesichtspuncte, sondern das Erkünsteln gewisser Begriffe aus denselben, um dieser Theorie Anwendung auf äußere Objecte zu verschaffen, ist der Grundfehler derselben. Dieser verbarg sich aber ihren Augen, weil sie annahmen, daß die Zahlen die Elemente der Dinge sind, und daher schlossen sie, daß Alles, was speculativisch von den Zahlen ausgemacht wird, auch von den **Dingen** gelten müsse. Sie bemerkten nehmlich nicht, daß sie die Zahlen in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen nahmen, einmal als ausgedehnte Größen, und dann als Schemata derselben. Die Begriffe der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, der Begrenzung und Grenzenlosigkeit sind weder mathematisch noch philosophisch genau bestimmt, und man kann daher erwarten, daß die Anwendung derselben auf die Natur der Dinge nur eine Spielerei mit Begriffen seyn werde, indem die Zahlen leere Stellen von Be-

---

daher Symbol Gottes — aus diesem Begriff entspringt das Eins in dem Gezählten; aus diesem die zwei, die erste gerade Zahl, die Zahl des Mannichfaltigen und des Gegensatzes überhaupt; durch Hinzufügung der eins zu ihr entsteht die drei, als die erste ungerade und vollkommne Zahl; durch weitere Hinzufügung entsteht die Vierzahl (Tetractys) ein Hauptsymbol der Pythagoreischen Lehre, weshalb auch die Pythagoreer bei dem schwuren, der ihnen die Vierzahl übergeben (S. Stob. ecl. p. 501. und Porphyr. de vita Pythag. ed. Kiesling p. 49—50. Cf. p. 165—66.); auf Natur bezogen Symbol der Naturelemente, der Jahreszeiten, Lebensalter ꝛc., zugleich aber auch Symbol der Seele. Durch die Vier aber wird die Zehn erzeugt (s. oben), — daher auch sie Tetractys genannt wird — (Sext. Emp. adv. math. lib. IV, 3.) die vollkommenste Zahl, weil sie alle Arten Zahlen und Zahlenverhältnisse umfaßt — daher auch δεκας genannt (s. Porphyr. l. l. und Sect. 52. und not. p. 250.) und man von ihr zur Einheit zurückkehrt. Dieser Zahlenconstruction entsprechend bilden sie die Welt (Vergl. Sext. Emp. pyrrh. hyp. Sect. III. p. 154. adv. phys. s. X, 278.) denn der Punct vertritt ihnen die Stelle der Einheit, die Linie die der Zweiheit, die Fläche der Dreiheit, der räumliche Körper entspricht der Vier. An den einzelnen Körpern und der ganzen Welt finden sie die Zahlenverhältnisse wieder, wie in den musikalischen Verhältnissen, welche die Pythagoraer zuerst bestimmt haben sollen. A. d. H.

griffen bezeichnen, welche auf verschiedene Art willkührlich ausgefüllt werden können, und ausgefüllt worden sind. Da wir hier die Philosophie der Pythagoreer nach den vorhandenen Urkunden darstellen, so müssen wir die einzelnen Behauptung eohne strengen Zusammenhang anführen, ungeachtet es nicht schwer seyn dürfte, ein System zu erkünsteln *).

Da die Zahlen die Elemente der Dinge sind, so sind auch die Principien der Zahlen Principien der Dinge**). Also das Grenzenlose und Begrenzte sind die Principien der Dinge [11]). Hierdurch wurde aber kein besonderes Wesen gedacht, sondern diese Principien sind

*) Man sehe die obigen Bemerkungen. Eine tiefere Kritik der Pythagorischen Zahlenlehre, als hier von Tennemann angedeutet wird, haben schon im Alterthume Aristoteles (besonders im XII. B. der Metaph.) und Sextus Empir. (pyrrh. hyp. III, 158 sqq. und adv. phys. II, sive X, 285 sqq.) geliefert, wobei jener die Ansicht zum Grunde legt, daß die Pythagoreer (was wohl von den ältern gilt) die Zahlen nicht von den Dingen geschieden hätten, dieser von der entgegengesetzten Voraussetzung ausgeht und sich auf die spätern bezieht. Man vergl. unsere Note S. 104. f. Um Pythagoras richtig und billig zu würdigen, muß man vor Allem nicht aus den Augen lassen, daß er bei Betrachtung der Principe der Dinge zuerst über das Sinnliche und Körperliche hinausging. Er faßte sie aber in der Form der Zahlen, die gleichsam zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen liegen und eben darum auch die symbolische Deutung gestatten, und fand in dem durch sie gedachten Verhältnisse der Dinge die vernunftmäßige Einheit und Harmonie der Welt. Auch entwickelten sich in seiner Schule schon an den Unterschieden der Zahl die Gegensätze und Grundbestimmungen der Dinge. Allein da die Zahl eine Form des Aeußern und gegen den Inhalt gleichgültig ist: so konnte auch eine in das Spezielle und Concrete herabsteigende Bezeichnung der Dinge durch Zahlen nicht anders als willkührlich und schwankend seyn; besonders da sich die Zahlenverhältnisse wiederholen. A. d. H.

**) Der Verfasser hätte nach dem bestimmten Ausdrucke des Aristoteles sagen müssen: da die Zahlen Principien der Dinge sind, so sind auch die Elemente der Zahlen Principien der Dinge. Auch nennt Aristoteles in der hier ausgeführten Stelle Grenzenloses und Begrenztes nicht Principien der Zahl. A. d. H.

11) Aristoteles Metaphys. I. c. 5. οἱ δε Πυθαγορειοι δυο μεν τας αρχας κατα τον αυτον ειρηκασι τροπον, τοσουτον δε προσεπεθεσαν, ὃ και ἰδιον αυτων εστι, ὅτι το πεπερασμενον και το απειρον και το ἓν οὐχ ἑτερας τινας ᾠηθησαν ειναι φυσεις, οἷον πυρ ἢ γην ἢ τι τοιουτον ἑτερον· αλλ' αυτο το απειρον και αυτο ιο ἓν ουσιαν ειναι τουτων ὧν κατηγορουνται. διο και αριθμον ειναι την ουσιαν ἁπαντων. Physicor. III, c. 4.

Bestandtheile, Prädicate der Dinge, denen sie beigelegt werden. Man darf also an keine ursprüngliche Materie denken, die der Zeit nach den Dingen vorausgegangen sey, und woraus die Dinge vermittelst einer Form entstanden wären; sondern es sollte damit, wie es scheint, nur das behauptet werden, daß die Dinge gewisse Bestandtheilen haben, die als Materie, Vielheit gedacht werden, und durch Figur, Gestalt bestimmt und begrenzt seyen. Nur durch das Begrenztseyn wird Alles, was ist, ein Gegenstand der Erkenntniß; wenn nicht das Mannichfaltige so bestimmt wäre, daß es in gewissen Verhältnissen zu einander stünde, so könnte es nicht als Eins d. i. nicht als ein Ding gedacht werden [12]). Diese Principien gelten nicht allein von jedem einzelnen Dinge, sondern auch von dem Inbegriff derselben, der Welt.

Jedes Ding im Raume (keine andern kommen in dem Pythagoreischen Systeme vor) ist von dem andern getrennt, und von dem Leeren (κενον) umgeben, wodurch es seine bestimmte Gestalt bekommt. Das Weltall ist ebenfalls von dem leeren Raume umgeben, der unendlich ist, d. i. keine bestimmte Gestalt hat, aber vielleicht für nothwendig erachtet wurde, um die Welt zu begrenzen, und dadurch zu gestalten. Wir stoßen hier zuerst auf den Begriff des leeren Raumes, den die folgenden Physiker zur Erklärung der Bewegung unentbehrlich fanden. Die Pythagoreer brauchten ihn, um sich das Daseyn getrennter Substanzen in dem Raume zu denken, welches freilich auch so lange nothwendig ist, als man die ausgedehnten Substanzen aus dem Gesichtspunct bloßer Begriffe betrachtet. Sie nahmen also einen doppelten leeren Raum an, einen in der Welt, einen außer der Welt, welcher unendlich ist. Sie behaupteten von dem letzteren, daß ihn die Welt aus dem Unbegrenzten einziehe, wie ein Thier die Luft durch das Athmen, welches wohl nur bildlich zu verstehen ist, und nichts anders sagt, als daß die Welt in dem außerweltlichen leeren Raume schwimme, und dieser allenthalben da eindringe, wo kein Körper ist. Hierauf beruhet auch die Dauer der Kör-

12) Stob. ecl. phys. p. 456. 460. Fragment des Philolaus.

per, denn wenn sie nicht durch das Leere von einander getrennt würden, so würden sie nicht mehr als besondere Wesen zu unterscheiden, oder gar nicht mehr seyn [12]).

So wie die Zahlen, so stehen auch die Körper mit einander in Verhältnissen, welche nur durch Zahlen faßlich gemacht werden können. Die Pythagoreer verstehen dieses für das Erste nur von den Weltkörpern, deren Sy-

---

13) Aristotel. Physicor. IV. c. 6. (du Vall. c. 8.) ειναι δ' εφασαν και οἱ Πυθαγορειοι κενον, και επεισιεναι αυτο τῳ ουρανῳ ἐκ του απειρου πνευματος ὡς ἀν αναπνεοντι, και τὸ κενον, ὃ διοριζει τας φυσεις, ὡς οντος του κενου, χωρισμου τινος των εφεξης και της διορισεως. και τουτ' ειναι πρωτον εν τοις αριθμοις, το γαρ κενον διοριζειν την φυσιν αυτων. Stobaeus Eclog. Phys. p. 380. aus einem verloren gegangenen Buche des Aristoteles von der pythagoreischen Philosophie, τον ουρανον ειναι ἑνα, επεισαγεσθαι δ' εκ του απειρου χρονον τε και πνοην (τῃ πνοῃ), και το κενον, ὃ διοριζει ἑκαστων τας χωρας αει. Vgl. Stob. l. l. p. 388. u. Plutarch. phys. decr. II, 9. In der ersten Stelle möchte ich anstatt der gewöhnlichen Lesart lesen: τῳ ουρανῳ εκ του απειρου, πνευμα ὡς αναπνεοντι, και το κενον etc. Denn wir lesen nicht, daß die Pythagoreer das Unendliche weiter bestimmt hätten, welches sie auch nicht thun konnten, weil es ein privativer Begriff ist, der aus dem Raume alles Positive wegnimmt. Auch führt Aristoteles Phys. III. c. 4. απειρον ohne alle weitere Bestimmung an. Man siehet aber aus der letztern Stelle, daß sie das απειρον in einem doppelten Sinne nahmen: einmal als den unbegrenzten leeren Raum außerhalb der Welt; und als Materie in den Dingen selbst. Das letzte ist das Gerade, oder das immer Theilbare, welches durch die Einheit oder durch das Ungerade bestimmt wird, und das Wesen der Dinge (αριθμων) ausmacht. Es ist übrigens gar nicht wahrscheinlich, daß die Pythagoreer unter dem Unendlichen den Aether als göttliche, Alles durchdringende und belebende Kraft gedacht haben, weil es mit andern Behauptungen nicht übereinstimmt, und mit keinem klaren Zeugnisse belegt werden kann. [Der Vf. scheint hier auf Tiedemanns Geist der spec. Phil. I, 123. hinzudeuten, welcher das απειρον πνευματος (nach der gewöhnlichen Lesart bei Aristoteles,) und von den umfassenden Aether, als dem ersten Urstoff der Welt erklärt hatte. Allein auch unsers Verfs. Correctur ist (wie Böckh über Philolaos S. 108. bemerkt) unnöthig, wie auch die angeführte Parallelstelle bei Stobaeus zeigt, und man muß, um jenes Philosophem im Sinne jener alten Zeit und einer, nach Aristoteles Ausdrucke, noch lallenden Philosophie zu fassen, das Bild von dem Thiere festhalten. Wie das Thier die Luft einathmet und darin lebt, so schöpft nach diesem Philosopheme das körperliche Weltall (ουρανος vgl. Ar. Met. I, 7.) die Formen des individuellen und gesonderten Daseyns der Dinge, Raum (das ist hier το κενον) und Zeit, oder das was die Dinge, und zunächst die Zahlen, von einander scheidet, aus dem Unendlichen, hier der unbegrenzte Hauch genannt. Vgl. Böckh a. a. O. S. 109. Zusatz d. H.

stem zu erforschen, sie mit so glücklichem Erfolg anfingen. Begründet ist diese Behauptung nur in dem Doppelsinne des Worts Zahlen *). Ihre astronomischen Bemerkungen verdankten sie wahrscheinlich nicht diesem Satze, sondern das Bestreben, die astronomischen Beobachtungen und Rechnungen mit dem Zahlensystem in Uebereinstimmung zu bringen, war vielmehr die Veranlassung zu demselben **). Natürlich mußten sie die Welt als ein großes Ganzes betrachten. Dieses hatten zwar schon die Jonier gethan, aber nur wegen der Einheit der Materie, aus welcher sie alle Dinge ableiteten; die Pythagoreer hingegen suchten zuerst den Zusammenhang und die Verhältnisse der Theile mathematisch zu bestimmen [13]).

Aus der decadischen Zählungsart folgerten sie, daß es zehn Weltkörper oder Kreise geben müsse, und da die Beobachtung nur neun (die Sonne, die, Erde, den Mond 5 Planeten, und den Fixsternenkreis) aufwies, so dichteten sie, ihrer mathematischen Theorie zu Liebe, noch einen, die Gegenerde (αντιχθων) hinzu. Hätten sie auch darunter nichts anders, als die eine Hälfte der Erdkugel verstanden, wie einige Ausleger behaupten, ungeachtet sich einige nicht unerhebliche Gründe dagegen anführen lassen, so sieht man doch daraus, daß sie ihre willkührliche Theorie nur gezwungen mit der Natur in Uebereinstimmung zu bringen suchten. Dieses gilt auch zum Theil von ihrem astronomischen System. So sehr man auf der einen Seite erstaunt, ein dem Kopernikanischen sich so sehr näherndes System so früh, zu finden, während viel spätere Astronomen sich nicht zu dieser richtigern Kenntniß erheben konnten; so auffallend ist es auf der andern, daß, wie es scheint, wo nicht alle, doch einige Gründe für jenes System nur scheinbare, unerwiesene, speculative Sätze und Folgerungen aus ihrer Zah-

---

*) s. oben S. 100 A. d. H.

**) Aber in diesem Streben liegt schon die Voraussetzung einer vernünftigen Einheit. Vgl. was Aristot. Met. I, 7. über ihre Construction des Himmels sagt. A. d. H.

14) Stobaeus Ecl. Phys. p. 8. und 456. aus Philolaus. p. 16. aus Aristoxenus. Sextus advers. Mathemat. X, §. 285.

lentheorie waren. Nach demselben bewegte sich um die Sonne, welche den Mittelpunct des Weltalls ausmachte, die Gegenerde, die Erde, der Mond und dann die fünf Planeten und der Kreis der Fixsterne. Den Hauptsatz, daß die Sonne unbeweglich in dem Mittelpuncte steht, und sich alle übrigen Weltkörper um sie bewegen, folgerten sie daraus, daß der Sonne, als dem Feuer, eine ehrenvollere Stelle gebühre, als der Erde; daß die Mitte und das Ende eine ehrenvollere Stelle sey, als die zwischen beiden liegenden Stellen. Die Sonne, die sie auch das Centralfeuer, den Heerd des Alls und die Jupiterswache nennen, wird also als das Edelste der Natur durch die Kreisbewegung der übrigen Himmelskörper gleichsam wie von Trabanten bewacht [15]). Diese

---

15) Aristoteles Metaphysicor. vgl. oben Not. 2 u. 4. ferner (I, 5. Metaph.) *και οσα ειχον ὁμολογουμενα δεικνυναι εν τοις ἀριθμοις και ταις αρμονιαις προς τα του ουρανου παθὴ και μερει και προς ολην διακοσμησιν, ταυτα συναγοντες εφηρμοττον. κἂν ει τι που διελειπε, προσεγλιχοντο του συνειρομένην πασαν αυτοις ειναι την πραγματειαν. λεγω δ' οἱον, επειδη τελειον η δεκας ειναι δοκει και πασαν περιειληφεναι την των αριθμων φυσιν, και τα φερομενα κατα τον ουρανον δεκα μεν ειναι φασιν, οντων δε εννεα μονον των φανερων δια τουτο δεκατην την αντιχθονα ποιουσι.* — de Coelo II, c. 13. *Επι μεν γαρ του μεσου πυρ ειναι φασι, την δε γην εν των αστρων ουσαν, κυκλῳ φερομενην περι το μεσον, νυκτα και ημεραν ποιειν. ετι δ' εναντιαν αλλην ταυτη κατασκευαζουσι γην, την αντιχθονα ονομα καλουσι, ου προς τα φαινομενα τους λογους και τας αιτιας ζητουντες, αλλα προς τινας δοξας και λογους αυτων τα φαινομενα προςελκοντες, και πειρωμενοι συγκοσμειν. πολλοις δ' αν και ετεροις συνδοξειε, μη δειν τη γῃ την του μεσου χωραν αποδιδοναι, το πιστον ουκ εκ των φαινομενων αθρουσιν, αλλα μαλλον και εκ των λογων· τῳ γαρ τιμιωτατῳ οιονται προςηκειν την τιμιωτατην υπαρχειν χωραν· ειναι δε πυρ μεν γης τιμιωτερον· το δε περας των μεταξυ. το δε εσχατον και το μεσον, περας· ωςτε εκ τουτων αναλογιζομενοι ουκ οιονται επι του μεσου κεισθαι της σφαιρας αυτην, αλλα μαλλον το πυρ. ετι δ' οι γε Πυθαγορειοι και δια το μαλιστα προςηκειν φυλαττεσθαι το κυριωτατον του παντος· το δε μεσον ειναι τοιουτον· ὃ Διος φυλακην ονομαζουσι, το ταυτην εχον την χωραν πυρ. ωςπερ το μεσον απλως λεγομενον, και το του μεγεθους μεσον, και του πραγματος ον μεσον και της φυσεως.* Wenn die Pythagoreer unter der Gegenerde nichts als die Hälfte der Erdkugel verstanden hätten, so ließe es sich kaum denken, wie sie jener die erste, der Erde selbst die zweite Bahn um die Sonne hätten beilegen können, zumal wenn sie, wie aus der zweiten Stelle des Aristoteles erhellt, wo auch von dem Tag- und Nachtwechsel die Rede ist, die Umdrehung der Erde um ihre Axe kannten. Nach dem Phi-

Weltkörper bewegen sich um das Centralfeuer nach gewissen harmonischen Verhältnissen, woraus die **Sphärenmusik** entsteht. Dieser Gedanke ist das gemeinsame Product einer jugendlichen kühnen Einbildungskraft und der systematisirenden Vernunft. Nachdem nehmlich Pythagoras die Entdeckung gemacht hatte, daß der Schall durch die Erschütterung der Luft entstehe, wenn zwei Körper an einander stoßen, und daß die Verschiedenheit des Schalls von der Schnelligkeit der Erschütterung und der Quantität der Masse abhänge, nachdem er ferner die Verhältnisse der Töne zu einander mathematisch bestimmt hatte *), trug er diese Theorie auch auf die Weltkörper über. Jeder derselben, behauptete er, bringt durch seine Bewegung einen eignen Ton hervor. Diese Töne der verschiedenen Weltkörper stehen in Verhältnissen zu einander, woraus ein großer Weltaccord entsteht. Dem Einwurfe, daß die Menschen diese Weltmusik nicht hören, begegnete er durch die scharfsinnige Bemerkung, daß sie von Geburt an daran gewöhnt werden, und, weil sie ununterbrochen fortdauert, sie nicht vernehmen können [15]), wie man den Ton nur im Gegensatz der **Stille** vernimmt.

Wir finden in der Pythagoreischen Philosophie noch eine andere, ebenfalls willkührliche Anwendung der Zahl Zehn, die aber insofern merkwürdig ist, als sie etwas Aehnliches

---

lolaus Plutarch. phys. decret. III, c. 11. war die Gegenerde nicht allein der Erde entgegengesetzt, sondern bewegte sich auch um das Centralfeuer so, daß sie der Erde entgegengesetzt blieb, und daher nie gesehen werden konnte. [S. Böckh a. a. O. S. 114. ff.] Dieses scheint auch **Aristoteles** zu bestätigen de Coelo II, 13. *αλλ' οσοι μεν μηδε επι του μεσου κεισθαι φασιν αυτην, κινεισθαι δε κυκλῳ περι το μεσον· ου μονον δε ταυτην, αλλα και την αντιχθονα, καθαπερ ειπομεν προτερον. ενιοις δε δοκει και πλειω σωματα τοιαυτα ενδεχεσθαι φερεσθαι περι το μεσον, ἡμιν δε αδηλα δια την επιπροσθησιν της γης.* [Auch von **Plutarch** im Numa vgl. de plac. III, 13. wird die Lehre von der Kreisbewegung der Erde um das Centralfeuer den Pythagoreern zugeschrieben. Zus. d. H.]

*) Vgl. Stob. ecl. p. 460. u. Böckh a. a. O. S. 66 ff. A. o. H.

16) Aristoteles de Coelo II, c. 9. *φανερον — οτι και το φαναι γινεσθαι φερομενων αρμονιαν, ως συμφωνων γενομενων των ψοφων κομψως μεν ειρηται και περιττως ὑπο των ειποντων· ου μην ουτω γαρ εχει το αληθες.* etc. Cic. Somnium Scip. c. 5. et Macrob. Comment. lib. II, 2. Plin. Histor. Nat. II. c. 22.

von einer Tafel der Kategorien enthält. Alkmäon, ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras, hatte behauptet, daß alle mannichfaltige Dinge, welche die Menschen kennen, zweifach, das ist von der Art seyen, daß sie unter eine von zwei entgegengesetzten Classen gebracht werden können, z. B. gut oder böse, groß oder klein. Es lag hierin die richtige Bemerkung eines Gesetzes des Denkens, nur konnte es Alkmäon noch nicht in seiner Reinheit auffassen, und die Abstraction vollenden. Ein Gesetz des Denkens ward daher als Gesetz der Dinge, die gedacht werden, ausgedrückt. Doch war es jener Eigenschaft ganz angemessen, wenn er die entgegengesetzten Klassen der Zahl nach unbestimmt ließ [17]). Einige Pythagoreer hingegen suchten diese Gegensätze als Principe der Dinge zu bestimmen, und nahmen deren Zehn an, weil nach ihrer Ansicht die Zahl Zehn das Zahlensystem vollendet enthielt. Sie stellten also zehn Begriffe mit ihren Gegensätzen ohne Princip auf, indem sie die bekanntesten und gemeinsten Eintheilungen der Dinge, wenn gleich von ganz heterogener Art, zusammenfaßten. Es waren folgende:

---

17) Aristoteles Metaphysic. I. c. 5. ετεροι δε των αυτων τουτων τας αρχας δεκα λεγουσιν ειναι τας κατα συστοιχιαν λεγομενας — ὅνπερ τροπον εοικε και Αλκμαιων ὁ Κροτωνιατης υπολαβειν· και ητοι οὗτος παρ᾽ εκεινων, ἢ εκεινοι παρα τουτου παρελαβον τον λογον τουτον. — απεφηνατο δε παραπλησιως τουτοις· φησι γαρ ειναι δυο τα πολλα των ανθρωπινων, λεγων τας εναντιοτητας, ουχ ὥσπερ αὗτοι διωρισμενας, αλλα τας τυχουσας, οἷον λευκον, μελαν, γλυκυ, πικρον, αγαθον, κακον, μικρον, μεγα. οὗτος μεν ουν αδιοριστως επερριψε περι των λοιπῶν, οἱ δε Πυθαγορειοι και ποσαι και τινες αἱ εναντιωσεις απεφηναντο. [Krug Gesch. der Phil. alt. Zeit ist im Irrthum, wenn er dem Alkmäon die zehn Doppelbegriffe beilegt, da gerade in dieser Stelle gesagt wird, Alkmäon habe keine bestimmten Gegensätze angegeben, wie die übrigen Pythagoreer. Uebrigens ist aus dieser Stelle auch Diog. L. VIII, 83. zu erklären, wo es heißt: δυο τα πολλα εστι των ανθρωπινων. Alles Viele in den menschlichen Dingen ist zwei, d. i. beruht auf dem Gegensatze. Zus. d. H.] Es ist wahrscheinlich, daß die Pythagoreer erst nach Alkmäon den Versuch machten, diese Gegensätze bestimmt anzugeben. Vielleicht ist die Vermuthung nicht zu gewagt, daß Archytas einer von diesen Pythagoreern ist, und daß daher die Sage entstand, er sei erster Erfinder der Kategorien; dieses konnte Veranlassung geben, ihm Schriften, worin diese abgehandelt sind, unterzuschieben. (Vgl. oben S. 80 f.)

Das Endliche, Grenze (περας)	Das Unendliche (απειρον)
Das Ungerade (περιττον)	Das Gerade (αρτιον)
Das Eine (ἑν)	Das Viele (πληθος)
Das Rechte (δεξιον)	Das Linke (αριστερον)
Das Männliche (αρρεν)	Das Weibliche (θηλυ)
Das Ruhende (ηρεμουν)	Das Bewegte (κινουμενον)
Das Gerade (ευθυ)	Das Krumme (καμπυλον)
Das Licht (φως)	Die Finsterniß (σκοτος)
Das Gute (αγαθον)	Das Böse (κακον)
Das Viereck (τετραγωνον)	Das ungleichseitige Viereck (ἑτερομηκες) [18])

Diejenige Idee, welche die Erfinder dieser Tafel leitete, war, alle Begriffe, durch welche den Dingen eine Vollkommenheit beigelegt wird, auf der einen Seite; auf der andern aber diejenigen zusammen zu stellen, welche einen Mangel der Vollkommenheit nach ihrer Vorstellung einschließen. Daher steht auch der Begriff des Endlichen oder Begrenzten, und auf der andern Seite der des Unendlichen oben an. Denn mit dem Endlichen, der Einheit, verglichen sie alles Bestimmte und Regelmäßige, mit dem Unendlichen, Gleichen aber das Unbestimmte, Ungeordnete, Unerkennbare in der Welt [19]). Diese Idee enthält das Band jener so heterogenen Begriffe. Die Pythagoreer fanden hier wahrscheinlich reichlichen Stoff, das Talent des Witzes zu üben, um die Aehnlichkeit sowohl, als die Unterordnung derselben unter die Hauptbegriffe ihres Systems, das Begrenzte und Unbegrenzte, auszumitteln. Obgleich diese Bemühung für die Wissenschaft fruchtlos war, so ist doch zu bedauern, daß von diesen Raisonnements sich wenig mehr als Nichts erhalten hat. Denn dieses Spiel mit

18) Aristotel. Metaphys. a. a. O. Eine Bestätigung der Aechtheit dieser Tafel ist es, wenn Aristoteles Ethic. ad Nicomach. II. c. 6. sagt το γαρ κακον του απειρου, ὡς ὁι Πυθαγορειοι εικαζον· το δ' αγαθον του πεπερασμενου, und I, c. 6. sie setzten ἐν τῃ των αγαθων συστοιχιᾳ το ἑν. Vgl. Metaphysic. XIII, c. 6. Plutarchus de Iside et Osiride. Vol. IX, p. 170.

19) Theon. Smyrnaeus Mathemat. c. 5. p. 50.

Begriffen war doch eine Uebung und Schärfung des Verstandes, welche auf die Cultur der folgenden Zeiten nicht ohne Einfluß seyn konnte, und über die Philosopheme der Pythagoreer würde gewiß mehr Licht verbreitet werden, wenn uns nur über einen solchen Gegenstand ihr vollständiges Raisonnement bekannt wäre.

Die Aehnlichkeit übrigens zwischen jener Tafel und den Aristotelischen Kategorien ist nur sehr entfernt, und liegt außer der Zahl Zehn, die beiden gemein ist, nur darin, daß die Pythagoreer diese Begriffe, wie Aristoteles seine Kategorien, für Principien und Eintheilungsgründe der Dinge ansahen. Allein Aristoteles verfuhr dabei als geübterer Denker, indem seine Kategorien wirklich allgemeine Prädicate enthalten, und insofern einartig sind. Hier sind aber verschiedenartige allgemeine und besondere, reine und empirische unter einander gemischt, und es fehlt daher die Nothwendigkeit, jedes Object unter einen dieser entgegengesetzten Begriffe unterzuordnen.

Merkwürdig bleibt diese Tafel aber auch in der Rücksicht, weil daraus die Armuth philosophischer Begriffe in den damaligen Zeiten erhellt; wenn man auch nicht annehmen kann, daß diese Tafel sie alle in sich fasse. Auch zeigt sich darin noch die niedrige Stufe der Cultur, daß diese Begriffe noch alle concret sind. Welcher Unterschied findet sich in dieser Rücksicht schon bei Aristoteles Kategorieen.

Aus dem, was wir bisher angeführt haben, erhält auch die obige Bemerkung (vergl. S. 100) vollkommen ihre Bestätigung, daß nehmlich das Wort Zahl (αριθμος) in der Pythagoreischen Philosophie vieldeutig ist. Schon Aristoteles bemerkte, daß die Zahlen theils Bestandtheile und Principien der Dinge, theils Analogien derselben ausdrückten *). Es ist daher um so weniger zu verwundern, daß spätere

*) Aristoteles Metaphys. I, c. 5. 6. Das Schwanken zwischen dem Abstracten und Concreten in den Berichten über diese Lehre des Pythagoras scheint sich aus der Natur der, für die philosophische Forschung nicht adäquaten, symbolischen Lehrart zu erklären. A. d. H.

Erklärer diesem Worte andere Bedeutungen unterschoben, und überhaupt dieses metaphysische Zahlensystem auf verschiedene Art deuteten und erklärten, je weniger die Pythagoreer selbst ihre Begriffe genau zu bestimmen vermochten. Dieß war vorzüglich der Fall mit der Erklärung des Ursprungs der Welt, über welche überhaupt die Vorstellungsarten der spätern Pythagoreer weniger, als der ältern, bekannt sind.

Daß die Pythagoreer, gleich den meisten griechischen Philosophen, die Welt für entstanden hielten, und ihr eigenes System der Kosmogenie hatten, ist eine unläugbare Thatsache [20]), und läßt sich nach der damaligen Denkart nicht anders erwarten. Daß sie auch dabei ihr Zahlensystem zum Grunde legten, ist ebenfalls gewiß; nur wissen wir zu wenig von dem Eigenthümlichen desselben. Nach einem Fragmente der Theano beim Stobäus, werden die Griechen getadelt, daß sie dem Pythagoras die Behauptung angedichtet haben, alles entstehe aus Zahlen, da er doch nur behauptet habe, alles entstehe nach Zahlen [21]). Allein dieß Fragment ist unbezweifelt untergeschoben, und rührt wahrscheinlich von einem späteren Pythagoreer her, der nach Aristoteles lebte. Denn Aristoteles erklärt die Vorstellungen der Pythagoreer ebenfalls auf die erste Art [22]). Die älteren Denker setzen, nach Aristoteles Bericht, das Princip aller Entstehung in die ursprüngliche Materie selbst, die jüngern aber außer derselben [23]). Da dieses letzte System sich

20) Aristoteles Metaphysic. XII, c. 3. επει κοσμοποιουσι και φυσικως βουλονται λεγειν.

21) Stobaeus Eclog. Physic. p. 302. και συχνους μεν Ελληνων πεπεισμαι νομισαι, φαναι Πυθαγοραν, ἐξ αριθμου παντα φυεσθαι. οὑτος δε λογος αποριαν παρεχεται, πως ἁ μηδε εστιν επινοειται γενναν; ὁ δε ουκ εξ αριθμου, κατα δε αριθμον ελεγε παντα γιγνεσθαι, ὁτι εν αριθμῳ ταξις πρωτη, ἡς μετουσιᾳ και εν τοις αριθμητοις πρωτον τι και δευτερον και τ' αλλα ἑπομενως τετακται.

22) Aristot. Metaph. XIII, c. 3. I, c. 7. Doch stimmt damit eine andere Stelle I, 6. nicht überein, wo es heißt: ὁι μεν γαρ Πυθαγορειοι μιμησιν τα οντα φασιν ειναι των αριθμων. Allein wahrscheinlich rührt das von der Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit des Worts Zahl her. (Vgl. die Anm. *) zu S. 100 u. 115.)

23) Aristot. Physic. I, c. 6. και εοικε παλαια ειναι και αὑτη ἡ δοξα, ὁτι το ἑν, και ὑπεροχη και ελλειψις αρχαι των οντων εισι·

von Anaxagoras an datirt, so sind die Pythagoreer wahrscheinlich der ersten Meinung zugethan gewesen, welches auch dadurch bestätigt wird, daß sie nicht das Princip, woraus etwas entsteht, sondern was daraus entsteht, wie bei den Pflanzen, Thieren, für das Vollkommenste gehalten haben [24]).

Wahrscheinlich nahmen sie daher ebenfals einen chaotischen Zustand vor Entstehung der Welt an, in dem nichts Bestimmtes und Begrenztes war. Das Hervortreten aus diesem Zustande der Unbestimmtheit war der Anfang der Weltbildung, wodurch in dem leeren Raume Körper begrenzt wurden. Einigen Nachrichten zu Folge scheint in ihrem Systeme das Centralfeuer oder die Sonne, welche sie die Einheit (μονας, το ἑν) die Wache des Jupiter nennen, zuerst gebildet worden zu seyn [25]). Hier entsteht

---

πλην ου τον αυτον τροπον· αλλ' οἱ μεν αρχαιοι τα δυο μεν ποιειν, το δε ἑν πασχειν· των δε ὑστερων τινες τουναντιον, το μεν ἑν ποιειν ταδε δυο πασχειν, φασι μαλλον. [Offenbar ist diese Stelle zu unbestimmt, um einen Schluß über Pythagoras Kosmogenie darauf gründen zu können; es fragt sich, ob unter den Frühern die Pythagoreer gemeint sind, um so mehr, da, nach der vorher mitgetheilten Kategorientafel derselben, das ἑν vielmehr auf der Seite des Männlichen, Thätigen liegt; von einer ursprünglichen Materie aber ist in dieser Stelle gar nicht die Rede. Zusatz d. H.]

24) Aristot. Metaphys. XII, 7. (du Vall XIV, 8.) XIV, 5. (du V. XII, 5.) [Aber vielleicht beziehen sich diese Stellen auf die Lehre des Pythagoras von der vollkommenen Zahl. Zus. d. H.]

25) Stobaeus Ecl. Phys. p. 468. aus Philolaus: το πρᾶτον ἁρμοσθεν, το ἑν, εν τῳ μεσῳ τας σφαιρας, εστια καλειται. Vergl. p. 488. (Böckh a. a. O. S. 91 ff.) und p. 450 sq. αρξασθαι δε την γενεσιν του κοσμου απο πυρος και του πεμπτου στοιχειου. [Das fünfte Element oder die πεμπτη ουσια, quinta essentia, von welcher hier die Rede ist, und welches der Aether genannt wird, Theologum. arithmet. p. 28; kommt auch anderwärts schon als pythagoreische Vorstellung vor, (vgl. Ocellus bei Sext. adv. math. X, 316; die Stelle des Pseudoplutarch, Decr. phys. II, 6. womit nicht übereinstimmt I, 14., u. Euseb. praepar. XIV, 14.) und soll nach dieser Ansicht dem Dodekaedron correspondiren, wie die vier gewöhnlichen Elemente, Erde, Feuer, Luft und Wasser dem Cubus, dem Tetraedron, Oktaedron und Ikosaedron unter den regelmäßigen Figuren. Vgl. Böckh. a. a. O. S. 160. Wyttenbach ad Phaed. p. 304. Doch ist der altpythagorische Ursprung dieser Lehre nicht außer Zweifel gesetzt. Das ächt scheinende Philolaische Bruchstück beim Stobaeus ecl. phys. p. 10.; welches durch das nach der gewöhnlichen Lesart vorkommende Last-

aber die Schwierigkeit, ob in ihrem System die Einheit das thätige Princip, und die Zweiheit das Leidende seyn soll. Wenn Aristoteles oben angeführte Bemerkung auch für die Pythagoreische Philosophie gilt, so müßte die Einheit leidend, und die Zweiheit thätig seyn. Man müßte also unter der Einheit das Chaos und unter der Zweiheit die in demselben enthaltenen Kräfte verstehen. Allein die Einheit nehmen sie durchgängig für das thätige Princip *). Und was soll die Zweiheit bedeuten? Die Materie überhaupt? Dann hätte ihnen Aristoteles nicht den Einwurf machen können, wie aus bloßen Zahlen, Ausdehnung, Schwere, Bewegung könne erklärt werden? [26]). Diese Schwierigkeit scheint unauflöslich. Denn wenn man bloße Zahlen annehmen wollte, wie Aristoteles anzudeuten scheint, so steht dem wieder entgegen, daß sie selbst nach Aristoteles Bericht unter den Zahlen keine Schemate der Quantität (arithmetische Zahlen) sondern Quanta, ausgedehnte Größen verstanden [27]). Aus ihren Philosophemen über das göttliche Wesen, die wir unten anführen werden, erhellt, daß sie die Gottheit, die Einheit, als die allgemeine wirkende Kraft des Universums ansahen, und es bleibt uns daher nichts anders übrig, als anzunehmen, daß Aristoteles oben angeführte Bemerkung keine Beziehung auf die Pythagoreische Philosophie hat, wiewohl er sich mit Unrecht zu allgemein ausgedrückt hat.

Hier müssen wir aber noch zweier Erklärungsversuche gedenken, welche sich bei dem Sextus finden, und zwar wahrscheinlich einige ächt Pythagoreische Gedanken enthalten, aber doch, wegen der größern Kunst und deutlichern Entwickelung, gewiß die Producte späterer Zeiten sind. Wir

---

schiff (ολκας) auch Böckh augenscheinlich belästigt hat, glaube ich durch die leichte Correctur ολας (και ο τας σφαιρας ολας πεμπτον) was so offenbar mit der Stelle bei Plutarch. II, 6. τηντου παντος σφαιραν übereinstimmt, verbessern zu können. Zus. d. H.]

*) Hierher kann auch die Stelle Arist. Met. XIV, 4. bezogen werden, nach welcher die Pythagoreer nur das Gerade entstehen lassen. A. d. H.

26) Aristoteles Metaphysic. I, c. 7. XIII, c. 3.

27) Aristoteles Metaphys. XIII. c. 8. εκεινοι δε τον αριθμον [illegible] οντα λεγουσι.

geben ihnen hier eine Stelle, um zu zeigen, was spätere Denker aus der Pythagoreischen Zahlenlehre gebildet haben, und weil wir keinen schicklichern Ort wissen, da der Urheber und die Zeit dieser Ausbildung nicht bekannt sind.

Die Principe der Körperwelt können nicht in den Objecten der sinnlichen Anschauung, den Erscheinungen liegen. Denn alles, was angeschaut wird, ist zusammengesetzt, hat gewisse Bestandtheile; was aber aus Theilen besteht, kann kein Princip (nichts Erstes) seyn, sondern das, woraus es besteht, was also kein Gegenstand der Anschauung mehr ist. Körper, wenn sie auch so klein gedacht werden, wie Atomen, sind daher zu Principien nicht tauglich, weil wir diese in Gedanken immer noch als zusammengesetzt denken, und daher nie auf ein Erstes kommen. Die Principien der Dinge müssen also etwas Unkörperliches (nichts Empirisches) seyn. Von der Art sind nun zwar die Ideen und die stereometrischen Figuren, aber sie sind noch nicht das Erste. Denn jede Idee wird für sich als Eins, in der Zusammensetzung aber als zwei, drei u. s. w.; vor jenen Figuren aber werden die ebenen Figuren, und diese als aus Linien bestehend gedacht, welche durch die Zahl bestimmt werden. Alle Zahlen aber fallen unter die Einheit, weil jede Zahl als Einheit gedacht wird. Diese Gründe bewogen den Pythagoras, die Einheit (μονας) als das Princip der Dinge anzunehmen, durch deren Theilnahme jedes Ding Eins genannt werde. Diese Einheit an sich und als identisch betrachtet, wird als eine Monade gedacht, die Einheit aber mit sich selbst (als etwas Verschiedenes gedacht) verbunden, gebe die unbestimmte Zweiheit (αοριστος δυας) das heißt, die Form der Zweiheit, ohne eine bestimmte Größe unterzulegen, durch welche Form aber doch jede bestimmte Zahl Zwei, Zwei wird. Einheit und die unbestimmte Zweiheit sind also die Principe aller Dinge, das Erste, über welches hinaus man nicht weiter gehen kann [28]).

28) Sextus adversus Mathemat. X. §. 249—263. Vgl. Pyrrh. hypothyp. III, 152 sqq.

Die letzte Behauptung unterstützten sie mit verschiedenen Gründen. Mit vorzüglicher Kunst ist folgender entwickelt. Einige Gegenstände lassen sich für sich, ohne Beziehung auf andere denken, als: Mensch, Pferd, Pflanze; andere als entgegengesetzt, z. B. Gut und Böse, Gerecht und Ungerecht, Bewegt und Ruhig; andere endlich nur in Beziehung auf andere, z. B. Rechts, Links, Oben Unten, Halb, Doppelt. Der Unterschied zwischen diesen beiden letzten Arten von Objecten besteht darin, daß bei den Entgegengesetzten das eine gesetzt wird, wenn das andere aufgehoben wird, wenn z. B. Bewegung entstehet, so hört die Ruhe auf und umgekehrt; relative Objecte hingegen werden zugleich mit einander gesetzt, und aufgehoben; die Hälfte kann nicht statt finden, wenn nicht das doppelte gesetzt ist. Ferner findet bei diesen ein Mittleres statt, aber nicht bei den Entgegengesetzten. Zwischen Größer und Kleiner läßt sich ein Mittleres, das Gleiche denken, aber nicht zwischen Tod und Leben, Ruhe und Bewegung [29]).

Da dieses drei Arten von Objecten sind, so muß es über diese noch eine höhere Gattung geben, welche die Arten unter sich begreift. 1) Als Gattung der ersten Art nahmen sie das Eins an, denn so wie dieses für sich ohne Beziehung auf etwas anders, so wird auch jedes von jenen Objecten für sich als eine Einheit gedacht; 2) als Gattung der zweiten Art das Gleiche und Ungleiche; denn die Ruhe wird als Gleichheit gedacht, weil sie keine Grade zuläßt, die Bewegung aber als Ungleichheit, wegen des größern oder geringern Grads, dessen sie empfänglich ist; 3) als Gattung der dritten Art, das Uebermaaß und der Mangel (ὑπεροχη, ελλειψις)), denn groß, größer, viel, mehr, hoch, höher wird als etwas ein Anderes übertreffendes; klein, kleiner, wenig, weniger, niedrig, niedriger als etwas Mangelndes gedacht. Diese Gattungen können aber auch noch

29) Ebendas. §. 263—269.

auf höhere Begriffe zurückgeführt werden. Das Gleiche nehmlich kann unter die Einheit begriffen werden, weil Eins sich selbst gleich ist, die Ungleichheit aber läßt sich auch als Uebermaaß und Mangel denken; denn von ungleichen Dingen überwiegt das eine, und das andere wird überwogen; dieses führt auf den Begriff der unbestimmten Zweiheit. Einheit und die unbestimmte Zweiheit sind also die höchsten Gattungen und Principe der Dinge. Denn aus diesen entspringen alle Zahlen, und andere Dinge. Aus der Einheit nehmlich Eins als Zahlgröße, aus der Einheit und unbestimmten Zweiheit (zweimal eins) die Zahl Zwei und sofort alle Zahlen. Die Einheit vertritt dabei die Stelle des wirkenden Princips, die unbestimmte Zweiheit die Stelle der leidenden Materie. So wie sie nun hieraus das ganze Zahlensystem, so leiten sie auch die Welt, und alle darin enthaltenen Dinge ab. So wie die Einheit das Erste in dem Zahlensystem ist, so nehmen sie nun den Punct als das erste für die Körperwelt an. Beides ist etwas Untheilbares, jene das Princip der Zahlen, dieser das Princip der Linien. Die Linie wird als der Zweiheit analog gedacht, denn sie ist die Länge zwischen zwei Puncten. Und so führen sie die Figur auf den Begriff der Dreiheit, einen mathematischen Körper auf den Begriff der Vier zurück. Hier theilten sich die Pythagoreer aber in zwei Partheien. Einige legten nur einen Punct der Erklärung von Entstehung einer Linie, Figur u. s. w.; andere aber, wie wir schon gezeigt haben, die Einheit und Zweiheit zu Grunde, und leiteten dann den Ursprung der dichten Körper, des Feuers, der Luft, des Wassers, der Erde ab [30]).

Die letztere Anwendung der Zahlen auf die Erklärung der Entstehung der Körperwelt scheint wirklich ächt Pythagoreisch zu seyn. Zum wenigsten wird es begreiflich, wie Aristoteles die oben berührten Einwürfe dagegen machen konnte. Denn im Grunde enthält diese Theorie nichts weiter, als die mathematische Erklärung der Linien, Flächen

30) Ebendas. §. 269 — 284.

und Körperfiguren, welche sich zwar auf die Form aller Körper bezieht, aber nichts zur Erklärung ihrer materiellen Beschaffenheiten beiträgt. Die Schwierigkeiten, welche sich daraus ergeben, hören auf, wenn man annimmt, daß das Wort Zahlen, wie wir schon oben bemerkt haben, in einem doppelten Sinne genommen ist; ein Umstand, der für jene Zeiten paßt, und auch sonst leicht erklärlich ist. — Jenes Raisonnement hingegen, wodurch diese Erklärung begründet werden soll, ist spätern Ursprungs, wie schon die Eintheilung der Dinge in absolute, relative und entgegengesetzte, die erst nach Aristoteles logischem Systeme erwartet werden kann, und die Erwähnung der Ideen beweiset *).

Das Pythagoreische System, so weit wir es auch nur nach bloßen Bruchstücken kennen, ist dennoch eine merkwürdige Erscheinung wegen der originellen Ansicht, die es enthält. Pythagoras überließ gleichsam den andern Forschern das Materielle der Körperwelt, was nur auf sinnlicher Wahrnehmung beruht, zu erforschen, und behielt für sich das Formelle, was man a priori wissen kann. Ihn interessirten nur die Körper, insofern sie Größen sind, und in Verhältnissen zu einander stehen. Indem er nach den Bedingungen derselben forschte, entdeckte er, daß sich Größen im Allgemeinen nur durch Zahlen dem Verstande deutlich darstellen lassen. Aber diese Ansicht erstreckt sich nur über die Körperwelt, und nur über diese, insofern sie ruht, nicht inwiefern sie in Bewegung ist. Es ist nothwendiges Gesetz, diese uns im Raume zu denken, als ausgedehnte Größen, und in Verhältnissen zu einander, die nicht anders als in Zahlen bestimmt vorgestellt werden können. Wenn Pythagoras durch seine Behauptung: alle Dinge sind Zahlen, und das ganze Universum stehet in harmonischen Verhältnissen, nichts anders als das verstand, so ist sie wahr; nur nicht ganz richtig und bestimmt ausgedrückt. Allein er ging offenbar weiter. Er sucht Gründe der Dinge, die außer uns sind, als von Vorstellungen un-

*) Vgl. die Anmerkung zu S. 104 u. f. A. d. H.

abhängiger Dinge, und er findet diese in Vorstellungen (Zahlen), die er aber selbst als Bestandtheile der Dinge vorher in die Dinge gelegt hat. Er will nicht allein die nothwendigen Bedingungen aufsuchen, unter welchen alle Gegenstände, die nur in der äußern Erfahrung vorkommen, vorgestellt werden müssen, er will die Gegenstände selbst aus der Bedingung ihres Vorstellens als reale Dinge genetisch erklären. Hierdurch mußte sein System nothwendig ein Spielwerk mit bloßen Begriffen werden. Uebrigens lag diese Theorie zu weit entfernt von den übrigen Aufgaben der Philosophie, als daß sie auf die Cultur der Philosophie unmittelbar einen großen Einfluß gehabt hätte. Dagegen wirkte sie mittelbar desto wohlthätiger für sie, indem sie das Studium aller mathematischen Wissenschaften beförderte. Im Grunde haben die Pythagoreer zu den großen Entdeckungen der Griechen in denselben einzig und allein den Grund gelegt, und von ihnen rührt die Achtung her, welche die Mathematik im eigentlichen Griechenland vorzüglich seit Platos Zeiten erhielt.

Die Pythagoreer hatten zwar ihre Zahlentheorie mit allen Gegenständen ihres Nachdenkens in Verbindung gesetzt; allein dieses Band ist so locker, daß man es ohne Nachtheil wegnehmen, und ihre Philosopheme unabhängig von demselben vortragen kann. Die Bedeutung des Worts Zahl ist in diesen Fällen symbolisch, nur ein Zeichen, unter dem sie sich den Begriff denken, oder er enthält nur eine Analogie mit arithmetischen Gegenständen. Wenn sie z. B. sagen: die Seele ist eine Zahl, die sich selbst bewegt, oder die Gerechtigkeit ist eine Zahl, die gleich vielmal genommen, gleich ist [31]), so ist das Wort Zahl gewiß in verschiedener Bedeutung gebraucht, aber was sie darunter verstanden, ist noch nicht sogleich klar. Es würde daher nicht allein überflüßig seyn, diese Terminologie beizubehalten, sondern auch unzweckmäßig, da uns nur sehr wenig von derselben aufbehalten

31) Plutarch. de plac. Philos. IV. c. 2. *Πυθαγορας (ψυχην απεφηνατο) αριθμον εαυτον κινουντα, τον δ' αριθμον αντι του νου παραλαμβανει.* Aristot. Magn. Moral. I. c. 1. *ἡ δικαιοσυνη αριθμος ισακις ισος.* Cf. Aristot. Metaph. I. c. 5.

ist. Es war genug, hier nur diese Anwendung der Zahlen anzuführen, die wir nicht einmal genau genug kennen, um sie als ersten Versuch, Mathematik mit Philosophie zu verbinden, ansehen zu können. Es ist daher nothwendig, daß wir die übrigen Philosopheme der Pythagoreer, außer ihrer Zahlenlehre, nach einer bestimmten Ordnung der Gegenstände vortragen, damit man von dem Umfange der damaligen Speculationen und ihrer Behandlung eine Uebersicht erhalte, und dann die Fortschritte in der Cultur der Vernunft, in Vergleichung dieser Periode mit der folgenden gehörig schätzen könne. Die Forderung eines strengen Zusammenhanges kann hier, so gerecht sie auch sonst ist, nicht erfüllt werden. Denn bei den fragmentarischen Ueberlieferungen bleibt es sogar noch unentschieden, ob und wie die einzelnen Behauptungen ein systemartiges Ganze ausgemacht haben, zumal da es nicht möglich ist, das dem Pythagoras und seinen Schülern Eigenthümliche zu trennen.

Die Welt, Gott, die Seele waren die vorzüglichsten Gegenstände der Speculation der Pythagoreischen Schule; dazu kamen noch einige moralische Betrachtungen. Die Welt stellte sich Pythagoras, zu Folge des Obigen, natürlich unter einer neuen Ansicht, als ein großes harmonisches Ganze vor. Die Betrachtung des prachtvollen Himmels, die so Reiz viel für den Verstand selbst der noch ungebildeten Menschen hat, und seine astronomischen Kenntnisse leiteten ihn darauf, und er drückte seine hohe Bewunderung durch das bedeutungsvolle Wort, *κοσμος*, aus, womit er zuerst, mehreren Nachrichten zu Folge, die Welt bezeichnete[32].

32) Plutarch. decret. phys. II. c. 1. *Πυθαγορας πρωτος ωνομασε την των ὁλων περιοχην, κοσμον, εκ της εν αυτω ταξεως.* Stobaeus Ecl. Phys. p. 450. [An andern Orten wird dagegen schon dem Thales und Anaximander dieser Ausdruck beigelegt. Siehe oben p. 61. Nach Diog. L. VIII, 48. u. Anonym. de vita Pyth. apud Photium §. 14. soll er den *ουρανος* so genannt haben. Bei Philolaus aber, nach dem in der folgenden Note angeführten Fragmente, sind *ολυμπος*, *κοσμος* und *ουρανος* unterschieden, und *ουρανος* nimmt selbst in der pythagoreischen Schule verschiedene Bedeutungen an. (Cf. Anonym. de vita Pythag. apud Photium §. 19.) Gewisser ist, daß die Leier als Symbol der geordneten Welt — des *κοσμος* — ein Hauptsymbol der pythagoreischen Schule war, was mit der oben

Die Ordnung und Regelmäßigkeit in der Anordnung und Bewegung der Himmelskörper war aber auffallender und sichtbarer, als die Naturgesetzmäßigkeit der Erscheinungen auf unserem Planeten, deren Gesetze noch so wenig erforscht waren; daher die Eintheilung der Welt in die himmlische und die sublunarische Region (die Region vom Monde bis zur Erde), in welcher nicht reine Regelmäßigkeit, sondern auch Zufall und Abwechselung regieren [33]). Unterdessen hatte doch Pythagoras oder seine Schüler (vielleicht erst in spätern Zeiten) die regelmäßige Umwälzung der Erde um ihre Axe während ihres Laufs um die Sonne entdeckt, wodurch die Abwechselung von Tag und Nacht entsteht *).

Es ist der Stufe der Cultur dieser Zeiten vollkommen angemessen, der Gottheit, um sie als wirklich zu denken, eine Stelle in der Welt einzuräumen, sie zu einem Theile des Ganzen zu machen. Und dieses thaten noch die Pythagoreer. Die Idee war auch so wenig entwickelt, daß man sich darunter ein Wesen dachte, welches zwar die Bedingung vieler Dinge, aber selbst wieder bedingt ist; die Idee floß noch mit dem Begriff einer Naturkraft zusammen, die also so gut, als alles andere, in den Raum, in den Inbe-

---

S. 112. erwähnten Lehre von den harmonischen Verhältnissen, in welchen die Welt sich bewege, oder der Sphärenmusik zusammenhängt, und von den Bearbeitern der Mythologie mit der Leier des Apollo, dessen Schüler, Priester, Sohn Pythagoras nach der Sage genannt wird, und mit den orphischen Lehren in Verbindung gebracht wird. S. bes. Creuzer und die bei diesem angeführten Stellen Herodot. II, 81. u. Iamblich de vita Pythag. V, 146. Zus. d. H.]

33) Die Eintheilung in die sublunarische und himmlische Region findet sich bei dem Ungenannten in Photius Bibliothek §. 11. Ich mag nicht entschieden behaupten, daß dieß ein ächt pythagorischer Gedanke ist, obgleich Stobäus Ecl. Phys. p. 488 ff. etwas Aehnliches aus einem Fragmente des Philolaus anführt. [von welchem später gesprochen werden wird vgl. Böckh a. a. O. S. 95 ff.]

*) Vgl. Anmerkung 15. Zunächst aber ist nur von der Bewegung der Erde um das Centralfeuer die Rede. Diese Lehre wird im Allgemeinen den Pythagoreern Arist. de coelo II, 13. Galen. XXI, 1. insbesondere aber dem Hiketas oder Icetes von Syrakus, den Cicero Nicetas nennt; (Acad. Qu. IV, 39. Diog. L. VIII, 85.) noch mehr aber dem Philolaus zugeschrieben. Plutarch. de placit. III, 13. Galen. XXI, 5. A. d. H.

griff des Ganzen gesetzt wurde. Nicht lange nach dem Entstehen der Pythagoreischen Schule fand man diesen Begriff für die Idee zu klein und machte das Universum zu Gott. Die Begriffe waren noch zu sinnlich, der Verstand konnte sich noch zu keinem Begriff des reinen Seyns erheben, sondern dachte sich jedes Wesen, selbst die Gottheit und Seele, als körperlich. Die Pythagoreer dachten sich die Gottheit daher zwar als ein Naturwesen, jedoch so, daß sie damit den Begriff des Vollkommensten verknüpften, es als die Quelle des Lebens dachten. Diesem Wesen gebühret in der Welt die vollkommenste vorzüglichste Stelle, und diese ist der Mittelpunct. Denn das Vorzüglichste muß vor allen andern gesichert und gedeckt seyn. Dieses vollkommenste Wesen ist das Feuer; und da sie dieses unter die zehn Himmelskörper rechneten, so ist es keinem Zweifel unterworfen, daß sie sich die Sonne als das göttliche Wesen dachten. Daher auch die Benennung des Feuers: Wache des Jupiter[34]). Unstreitig lag dieser Behauptung die Wahrnehmung von den wohlthätigen Wirkungen der Sonnenwärme und ihrem Einfluß auf Wachsthum und Fruchtbarkeit in der ganzen Natur zum Grunde, so wie sie auf

34) Aristoteles de Coelo II, c. 13. οἱγε Πυθαγορειοι και δια το μαλιστα προσηκειν φυλαττεσθαι το κυριωτατον του παντος, το δε μεσον ειναι τοιουτον, ὃ διος φυλακην ονομαζουσι το ταυτην εχον την χωραν πυρ. ωσπερ το μεσον απλως λεγομενον, και το του μεγεθους μεσον, και της φυσεως. Mehrere Benennungen des Centralfeuers, die sich auf die göttliche Natur desselben beziehen, führt Stobaeus Ecl. Phys. p. 488. aus dem Philolaus an. Φιλολαος πυρ εν μεσῳ περι το κεντρον, ὅπερ ἑστιαν του παντος καλει, και Διος οικον, και μητερα θεων, βωμον τε και συνοχην και μετρον φυσεως. και παλιν πυρ ἑτερον ανωτατω, το περιεχον. Philolaus stellt hier ein anderes System auf, in welchem, außer dem Centralfeuer, noch ein Feuer das ganze Weltall gleichsam einschließt. Dessen ungeachtet setzt er gleichfalls die göttliche Kraft in das Centralfeuer, jedoch so, daß er diese nur als Weltseele betrachtet, und von Gott, der auch sie gebildet, unterscheidet. Stobaeus Ecl. Physic. p. 452. το δε ἡγεμονικον εν τῳ μεσαιτατῳ πυρι, ὅπερ τροπιος δικην προυπεβαλλετο της του παντος (σφαιρας) ὁ δημιουργος θεος. Diese Idee einer von Gott verschiedenen Weltseele ist in der Pythagoreischen Schule neu, und macht dieses Fragment etwas verdächtig, so wie auch das, was Stobäus S. 530. von seinen zwei Sonnen mittheilt. [Ueber das Letztere hat sich Böckh a. a. O. S. 124. erklärt. Zusatz d. H.]

der andern Seite mit dem astronomischen Systeme der Pythagoreer in enger Verbindung stand. Wir können dafür unmittelbare historische Beweise aufstellen. Der Sonnenstrahl, sagten sie, geht von der Sonne aus, durchdringt den kalten und dicken Aether (Luft und Wasser), durchdringt die verborgensten Wesen der Natur, und belebt alles. Die Wärme (vermuthlich der warme Aether, Ausfluß der Sonne) ist die Ursache des Lebens und in Verbindung mit dem kalten Aether das Princip der Seele. Man darf hieraus wohl folgern, daß Pythagoras mit seinen Schülern die Sonne für die Quelle alles Lebens, Empfindens und Denkens in der Natur gehalten habe, und man begreift, wie Cicero sagen konnte: die Gottheit sey dem Pythagoras eine durch das ganze Universum verbreitete Seele, aus welcher die menschlichen Seelen genommen sind [35]). Die Gottheit ist also die Lebenskraft der Natur, welche in der Sonne ihren Sitz hat, von wo aus sie sich über alle Theile der Welt verbreitet. Wahrheit, Allmacht und Güte hielt jedoch Pythagoras für Eigenschaften der Gottheit, und lehrte, die Menschen hätten von ihr kein größeres Geschenk bekommen, als die Liebe zur Wahrheit und zum Wohlthun [36]). Von dieser Seite veredelten die Pythagoreer den Begriff der Gottheit und verbanden mit der Volksreligion Moralität, indem sie jene als moralische Intelligenz dachten, als moralischen Richter der Menschen, dem man nicht allein durch religiöse Gebräuche, sondern auch durch Rechtthun wohlgefällig wer-

35) Sext. Emp. adv. Math. IX. §. 127. Cicero Natura Deor. I, c. 11. animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur. Cf. de Senectute c. 21.

36) Iamblich vita Pythag. §. 122. ως οι μεν Ολυμπιοι ταις των θυοντων διαθεσεσιν, ου τω των θυομενων πληθει προσεχουσιν. Cf. Porphyr. de abstin. II, 15. Ferner Iambl. l. l. 139. ου γαρ ειναι τα μεν δυνατα τοις θεοις, τα δε αδυνατα, ωσπερ οιεσθαι τους σοφιζομενους, αλλα παντα δυνατα, §. 174. το διανοεισθαι περι του θειου, ως εστι τε και προς το ανθρωπινον γενος ουτως εχει, ως επιβλεπειν και μη ολιγωρειν αυτου, χρησιμον ειναι υπελαμβανον οι Πυθαγορειοι, παρ' εκεινου μαθοντες §. 218. οτι οι θεοι νουν κακων εισιν αναιτιοι etc. Aelian. var. hist. XII, c. 59. [Doch scheint in diesen Stellen Manches Ausdruck der spätern Pythagoreer zu seyn. Zusatz d. H.]

den müsse, obgleich damit der Begriff Gottes als Naturkraft nicht wohl zu vereinigen war, und die praktische Freiheit durch den physischen Einfluß der Götter und Dämonen aufgehoben ward. Pythagoras machte von jenem moralischen Begriffe schon Anwendung auf die Vorstellungen der Dichter, welche in die Volksreligion übergegangen waren, und tadelte sie [37]) wegen des Widerspruchs, in welchem die von ihnen geschilderten Götter, mit den reineren moralischen Begriffen standen *).

Aus der Einheit der belebenden Kraft in dem ganzen Universum folgerten sie die Verwandtschaft der lebenden und beseelten Wesen mit der Gottheit, und aus der allgemeinen Durchdringung derselben den Zusammenhang aller Theile der Welt, die sie auch selbst für beseelt hielten. Die Sterne

---

37) Diogenes Laert. VIII, §. 21. wo von Homer u. Hesiod die Rede ist. Iamblich de vita Pythagor. §. 174. 149. 151.

*) Was der Verfasser in dem Vorhergehenden über Pythagoras Vorstellung von der Gottheit vorgetragen hat, scheint mir eben so wenig in einem Begriffe vereinbar, als durch die vorhandenen Berichte über die Pythagoreische Lehre vollkommen begründet zu seyn. Hat die Gottheit ihren Sitz in der Sonne, wie nach gewöhnlicher Vorstellung die Seele im Körper, so ist sie nicht die Sonne selbst, wie oben gesagt wird. Aber es wird nicht einmal bestimmt gesagt, daß sie ihren Sitz in der Sonne habe; denn das Feuer, welches als der vorzüglichste, Leben und Wärme ausströmende, Körper in die Mitte gestellt wird, und daher symbolisch Wache des Zeus genannt wurde, ist nach mehreren Pythagoreischen Bruchstücken, besonders Stob. ecl. I, 23. p. 488, ein Feuer, um welches selbst die Sonne kreist; da aber diese εστια του παντος, wie sie auch heißt, (Altar des Alls) in einem andern Fragmente Lib. I, p. 468. das erste Zusammengefügte (Gebildete) genannt wird, so konnte auch dieses Feuer nicht die Gottheit selbst seyn. Es ist daher wahrscheinlicher und der unbestimmten Zahlentheorie der Pythagoreer angemessener, daß sie die Gottheit vielmehr nur unter dem Begriffe des unbedingten Eins dachten, welches von jener Stelle aus, die daher auch symbolisch το ἓν genannt wurde (S. oben Note 25 und 117. Böckh a. a. O. S. 98.), durch den ganzen κοσμος wirkt und ihn beseelt. Auf eine ähnliche Weise wird in dem Schahnameh, wo von dem Feuerdienste der alten Perser die Rede ist, das Feuer nicht die Gottheit genannt, welche angebetet wurde, sondern nur die Kibla oder der Altar der Natur, zu welchem man sich beim Gebet richtet (vergl. Hammer. in den Wien. Jahrb. der Litt. B. VIII. S. 326. und X, 210.). Der Verfasser stellte aber mit andern (z. B. Tiedemann) den Pythagoras darum zu tief und faßte seine Lehre zu materiell, weil er das Symbolische derselben nicht festzuhalten wußte. Sonach scheint nur das Letzte von dem Verfasser oben

sind daher ebenfalls Gottheiten, doch wahrscheinlich der Sonne untergeordnet [38]).

Die Seele also ist ein Ausfluß der Sonne oder der Gottheit. Es fehlt nicht an verschiedenen Ausdrücken dieses Satzes, welche aber dem Sinne nach alle darauf hinauslaufen. Eine Zahl, die sich selbst bewegt, heißt wohl nichts anders, als ein Wesen mit eigner Bewegkraft, dergleichen alle Theile des Aethers sind. Eben das sind auch wahrscheinlich die ξυσματα εν τω αερι in der unten angeführten Stelle des Aristoteles *). Aristoteles scheint diese mit

Gesagte der Vorstellungsart des alten Weisen nah zukommen, womit das Erste kaum zu vereinigen ist. Die Gottheit erscheint Pythagoras als Weltseele, mithin bloß als in der Natur wirkende, und mit ihr in Eins verfließende Kraft (vergl. Sext. Emp. IX, 127.) und der Begriff des Vollkommenen erscheint ihm vorherrschend unter Eigenschaften der Natur. Hiermit stimmt auch überein, daß die Seele, die doch als Ausfluß der Gottheit angesehen wird, und also ihre Natur theilt, die sich selbst bewegende Zahl genannt wird. Möge man nun übrigens die Gottheit des Pythagoras als ein sich zu dem Vollkommnen entwickelndes (evolvirendes) Princip nach den oben angeführten Stellen des Aristot. (Anm. 24.), oder ihre Wirksamkeit als geistige Emanation betrachten, in dem Sinne wie Pherecydes, den man für des Pythagoras Lehrer hält, (nach Arist. Met. XIV, 4.) lehrte, das erste Erzeugende sey das Beste, und wie Eudor bei Simplicius (in phys. Ar. I.) von Gott spricht, was mir mit der ganzen pythagoreischen Theorie der Zahlen, die als die höheren Geschlechter der Dinge erscheinen, durch welche das Besondere bedingt ist und mit der Lehre von der Seelenwanderung mehr übereinzustimmen scheint; so darf man doch auf keinen Fall dem Pythagoreischen Gott die ausgebildeten Vorstellungen der platonischen Schule unterschieben. A. d. H.

38) Diogenes Laert. VIII, §. 27. ἡλιον τε και σεληνην και τους αλλους αστερας ειναι θεους· επικρατει γαρ το θερμον εν αυτοις, οπερ εστι ζωης αιτιον — και ανθρωπων ειναι προς θεους συγγενειαν, κατα το μετεχειν ανθρωπον θερμου. [Der Ausdruck, daß die Sterne Götter sind, welcher sich an die Volksreligion anschloß, darf hier so wenig, als jener Ausspruch des Thales verwundern: „daß die Welt von Göttern erfüllt ist," da, wenn die Welt von Pythagoras bestimmt als ein beseeltes Wesen, die Gottheit als Weltseele vorgestellt wird, dann auch die Gestirne, als Weltkörper (cf. Plut. de plac. II, 13.) oder Theile des κοσμος, welche an dieser Beseelung Theil nehmen, als Götter, aber untergeordnet, erscheinen. Zusatz d. H.]

*) Wie die Gestirne von den Pythagoreern für Götter gehalten wurden, so wurden, zufolge dieser Lehre von der ausströmenden Weltseele oder von der Beseelung der Welt, auch die Seelen als Ausfluß der Gottheit für göttlich gehalten, ja Alkmäon, dem wir schon

den Sonnenstäubchen des Democrits in Parallele zu setzen, und bemerkt dabei, daß einige Pythagoreer nicht diese, sondern das sie in Bewegung setzende (den Wärmestoff) für die Seele gehalten haben [39]). Die Pythagoreer konnten hier-

oben einmal in genauer Verbindung mit den Pythagoreern stehen sahen, lehrte nach Aristoteles (de anima I, 2. §. 25. du V.) daß die Seele unsterblich sey wegen ihrer Aehnlichkeit mit den Unsterblichen, d. i. den Göttern; daß dieses ihr aber zukomme als einer stets bewegten Natur (τουτο δ' υπαρχειν αυτη ως αει κινουμενη, fast eben so wie Plato im Phädrus p. 245. sagt), denn, setzt er hinzu, alles Göttliche bewege sich unaufhörlich, Mond, Sonne, die Sterne und der ganze Himmel. In dieser Stelle, mit welcher auch zum Theil das spätere Fragment bei Stob. ecl. I, XXI. p. 420. zusammenstimmt, wo von einem αεικινατον gegenüber dem αειπαθες die Rede ist, und das θειον durch αει θεον erklärt wird, scheint auch die Erklärung der „sich selbst bewegenden Zahl" wenigstens zum Theile zu liegen. Die in der Luft bewegten Stäubchen aber scheinen mir nur das rohe Symbol zu seyn, welches die nach Aristoteles der ψυχη überhaupt beigelegte Eigenschaft der Bewegung, zugleich aber auch in Beziehung auf das Centralfeuer (was vielleicht Diog. L. nach der in der Note 38. angeführten, viele Widersprüche enthaltenden Stelle το θερμον nennt), das Verhältniß der Seele zur Weltseele oder Gottheit (weshalb auch Diog. sagt, αποσπασμα αιθερος) bezeichnen sollte. Daß die bei Diogenes angeführte feinere Unterscheidung zwischen Seele und Leben schon der altpythagoreischen Lehre zukomme, scheint ganz verneint werden zu müssen, wenn man erwägt, daß selbst Aristoteles in seinen Untersuchungen über die Seele diese Unterscheidung nicht festhält, und den Begriff ψυχη in einem sehr weiten Umfange nimmt; was wohl zu bedenken ist, wenn man die Lehren Anderer über diese ψυχη (z. B. die des Pythagoras) welche man von ihm angeführt findet, richtig verstehen will. — Mit der Zahlentheorie hängt wieder die, nur in einem gewissen Sinne pythagoreische, Bestimmung der Seele als Harmonie (Macrob. Somn. Scip. I, 14. Vergl. Böckh a. a. O. 177.) und damit auch die Bestimmung der Seele als Vierzahl zusammen, wodurch die Seele als Ebenbild des Vollkommnen gesetzt wird, was aber auch eine praktische Beziehung haben mochte. Vergl. die Ausleger des berühmten Schwurs der Pythagoreer bei der Vierzahl (Porphyr. de vita Pythagorae ed. Kiesling p. 165. et Iamblich de vita Pyth. C. 28, §. 151. ed. Kiesl.). Uebrigens wird der letzten Bestimmung eine auffallend neue Deutung gegeben bei Plutarch. de plac. philos. I, 3. και η ημετερα ψυχη εκ τετραδος συγκειται· ειναι γαρ νουν, επιστημην, δοξαν, αισθησιν, εξ ων πασα τεχνη, και επιστημη, και αυτοι λογικοι εσμεν. A. d. H.

39) Die erste Erklärung (s. Anm. 31.) ist vielleicht nicht einmal ächt pythagoreisch. Plutarchus sagt zwar de animae procreatione C. I, II. Xenokrates habe sie von den Pythagoreern entlehnt; allein dieß ist wahrscheinlich nur so zu verstehen, daß er einen Theil von den Pythagoreern, den andern vom Plato entlehnte. Damit scheint Aristoteles de anima I. c. 2. übereinzustimmen und Stobaeus eclog. phys. pag. 862. bestimmt dieses genauer aus dem Jam-

nach behaupten, daß die ganze Luft mit Seelen angefüllt sey, die sie auch Dämonen und Heroen nennten. Durch ihren Einfluß erklärten sie die Träume, die Anzeichen von Gesundheit und Krankheit bei Menschen und Thieren, worauf sich die Reinigungen und Sühnopfer beziehen, ferner alle Divination (Mantik) und die Wahrsagereien.[40] Die Seelen kommen in den Körper von Außen, und werden aus demselben wieder in die reinere oder unreinere Luft gesammelt *), bis sie wieder in andere Körper übergehen. Denn sie sind unzerstörbar, wie ihre Urkraft, und ihnen ist ein steter Kreislauf vorgeschrieben[41]). Die Behauptung von

---

blich, einige Pythagoreer hätten schlechthin gesagt: die Seele sey αριθμος, Xenokrates aber αριθμος αυτοκινητος. [Vergl. auch Macrob. Somn. Scip. I, 14. Zus. d. H.] Die zweite Erklärung hat Aristoteles am angeführten Orte: εφασαν γαρ τινες αυτων ψυχην ειναι τα εν τω αερι ξυσματα, οι δε, το ταυτα κινουν. Diogen. Laert. VIII. §. 28. ειναι δε την ψυχην αποσπασμα αιθερος; και του θερμου και του ψυχρου.

40) Diogenes Laert. VIII, §. 32. Plutarch. de plac. I, 8. Cicero de Divinat. I, 45. [Wiewohl die Annahme göttlicher Mittelwesen, die hier als Luftgeister genannt werden, in dem Systeme des Pythagoras liegt, und mit seinem bekannten Hange zum Götter- und Geisterumgange und zur Mantik (Cic. de div. I, 3.) der, wie schon Tiedemann bemerkte, auf die Erzeugung des Mysticismus unter den Griechen einen wesentlichen Einfluß hatte, wohl übereinstimmt; so muß man sich doch hüten, aus der oben angeführten, ohnehin verdächtigen Stelle des Diogenes auf eine ausgebildete Dämonenlehre zu schließen, welche gewiß erst den Neupythagoreern angehört. Letztere finden wir bei Hierocles ad Pyth. aur. carm. ed Schier. p. 226. u. 36. Zusatz d. H.]

*) Für diese Bestimmung finde ich kein hinlängliches Zeugniß in den angeführten Stellen. A. d. H.

41) Diogenes Laert. VIII, 14. πρωτον τε (δε) φασι τουτον αποφηναι την ψυχην κυκλον αναγκης αμειβουσαν, αλλοτε αλλοις ενδεισθαι ζωοις. Sect. 32. ευδαιμονειν ανθρωπον οταν αγαθη ψυχη προσγενηται. Aristotel. de anima I, c. 3. [Die erstere Stelle, in welcher von dem Kreislaufe der Nothwendigkeit die Rede ist, sagt nichts darüber aus, wenn derselbe beginne; die zweite giebt nur zu verstehen, daß die Seele mit einer bestimmten Beschaffenheit von außen in den Menschen komme, was auch das [illegible] ασμα αιθερος (vergl. Anm. 37. und [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] των περι ψυχης [illegible] και [illegible] ασιν εις σωμα την ψυχην ουδεν προσδιορισαντες δια τιν' αιτιαν, και πως εχοντος του σωματος. Hier wird also zugleich der Grund vermißt, warum

der Unsterblichkeit der Seelen ist eine consequente Folge ihres ganzen Systems. Denn die Seelen sind Theile desjenigen, von dem alles Leben in der Welt herrührt, das selbst keiner Vernichtung unterworfen ist *). Eine solche Unsterblichkeit hat wenig zu bedeuten, und entspricht nicht dem moralischen Interesse, welches der gebildete Mensch daran nimmt. Dieß erhellt auch daraus, daß sie so wenig auf Gründe für die Fortdauer der Seelen gedacht haben, welche der menschliche Verstand erst dann aufsuchte, als die Unsterblichkeit in nähere Verbindung mit dem Interesse der praktischen Vernunft gesetzt wurde. Der angegebene Grund aber ist so gut als keiner; denn er ist nur hingeworfen, und die Bedingung, unter welcher er erst gültig wird, ist nicht entwickelt. Mit Recht konnte daher Cicero (Tuscal. Q. I, 17.) sagen: die Pythagoreer hätten die Unsterblichkeit bloß angenommen und gelehrt, ohne (deutlich entwickelte) Gründe. Die Seelenwanderung, welche Pythagoras wahrscheinlich von den Aegyptiern angenommen hat[42], war kein Beweis für

---

die Seele in den Körper versetzt werde. Von den spätern Berichterstattern wird ein solcher dem Pythagoras zugeschrieben. Doch scheint die Stelle des Diog. Sect. 31. εκριφθεισαν δε αυτην (ψυχην) επι γης πλαζεσθαι εν τῳ αερι, ομοιον τω σωματι sich mehr auf die Seelenwanderung nach diesem Leben, nicht auf die Verstoßung aus dem Himmel zu beziehen. Es war nehmlich eine alte, früherhin geheime und aus dem Oriente stammende Lehre (Plato Cratyl. p. 400.) wo sie den Orphikern beigelegt wird. Cf. Plat. Phaedon. p. 62. B. Vergl. Wyttenbach ad Phaedon. p. 134 sqq. und Plut. de esu carnium II.,) daß die Seelen wegen früherer Vergehungen in den Körper gefesselt worden seien. Die Pythagoreer nahmen also wahrscheinlich den Grund jener Lehre von der Wanderung der Seelen eben daher, woher diese Lehre geflossen war, und schrieben dem Pythagoras die Annahme einer Präexistenz und des Abfalls der Seele bestimmt zu. Auch Ast (Leben des Plato S. 106.) rechnet dieß zum Pythagoreismus. Zus. d. H.]

*) Tennemann hält sich hier an die Stelle des Diog. L. VIII, 28. διαφερειν τε ψυχην ζωης· αθανατον τε ειναι αυτην, επειδηπερ [illegible] ου απεσπασται, αθανατον εστι. Eben so wird sie [illegible] αφθαρτον, genannt, in der [illegible] lag in [illegible]

[illegible] S. 130.

42) Herodot. II, c. 123.

die Fortdauer der Seelen, sondern nur Versinnlichung derselben *). Diese Seelenwanderung erscheint hier noch nicht verfeinert, und durch moralische Begriffe geläutert. Daher sagten sie auch: jede Seele könne in jeden Körper ohne Unterschied einwandern, auch die thierischen Körper nicht ausgenommen [43]). Ob dieser Kreislauf der Wanderungen ewig dauere, oder nach Beschaffenheit der Seelen seine Grenzen habe, ist eine Frage, die nicht mit Gewißheit entschieden werden kann. Nur eine Stelle des Diogenes scheint für bestimmte Grenzen zu sprechen [44]). Obgleich man ferner

*) Die Lehre von der Seelenwanderung knüpft sich, wie schon angedeutet worden, an die Lehre von der steten Bewegung der Seele, als eigenthümlicher Eigenschaft derselben, an. Vielleicht kann man hierher auch die Worte bei Aristot. de anima I, 3. §. 24. beziehen: *και τοι γ' εχρην τον Θεον δια τουτο κυκλω ποιειν φερεσθαι την ψυχην, οτι βελτιον αυτῃ το κινεισθαι του μενειν· κινεισθαι δε ουτως ῆ αλλως.* Ferner wird diese Lehre, was hier nicht zu übergehen ist, durch die Sage an die Person des Pythagoras angeknüpft. Denn er soll in mehreren Gestalten auf der Erde erschienen seyn (vergl. Diog. L. VIII, 4 sqq. Porphyr. de vita Pyth. Sect. 45. et Kittersh. ad h. l. ed. Kiesling. p. 238 sq.) und vornehmlich sich als Held Euphorbus erkannt haben; womit die Sage auch vielleicht das Gedächtniß des Pythagoras preißt. Letzteres bezieht O. Müller in der Geschichte der Dorier 1824. Th. I. S. 220. darauf, daß er jenen, wie sie sich selbst, als Priester des Apollon betrachtete, mit welchem er überhaupt in genauere Verbindung von seinen Verehrern gebracht wird — auch als Sohn; ja bei Iamblich de vita Pyth. c. 6. (vergl. auch Diog. L. VIII, 21.) wird er selbst als Apollon vergöttert. Baur aber bemerkt in seiner Symbolik und Mythologie II. Th. 1 Abth. S. 199., daß die Idee der Seelenwanderung mit der Idee Apollons innig verbunden sey. — Endlich ist noch die praktische Beziehung der Seelenwanderung nicht zu übersehen, welche man bei den Pythagoreern findet, d. i. die Aufforderung, sich reiner Sitten zu befleißigen, um nicht in thierische Körper gebannt zu werden. A. d. H.

43) Aristoteles de anim. I, c. 3. *ὡς ενδεχομενον κατα τους Πυθαγορικους μυθους την τυχουσαν ψυχην εις το τυχον ενδυεσθαι σωμα.* [Es scheint dieß nach dem Zusammenhange zunächst zu heißen: die Seele komme durch Zufall, von ohngefähr, d. i. ohne Grund, in den ihr vorkommenden Körper, und es fragt sich sogar noch, ob diese Stelle sich auf die Seelenwanderung bezieht. Merkwürdig ist es, daß wir keine einzige bestimmte Nachricht der Aeltern über Pythagoras Lehre von der Seelenwanderung haben. Die Spätern aber, welche diese Lehre ausgebildet haben, wie Porphyr (de vita Pyth. Sect. 19. und Stob. ecl. phys. I. p. 1044 sq.) dehnen sie allerdings sogar auf den Uebergang in lebende Körper jeder Art aus. Zusatz d. H.]

44) Diogenes Laert. VIII. §. 31. *και αγεσθαι μεν τας καθαρας (ψυχας) επι το υψιστον. τας δε ακαθαρτους μητε εκειναις πελαζειν, μητε αλληλαις, δεισθαι δ' εν αρρηκτοις δεσμοις υπο εριννυων.*

nicht bestimmt angeben kann, wie sich die Pythagoreer den Zustand nach dem Tode gedacht haben, so ist doch so viel gewiß, daß sie mit demselben Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen verbanden, und glaubten, die Seelen der Menschen könnten nach und nach so geläutert werden, daß sie einer vollkommenen Gemeinschaft mit den Göttern gewürdigt würden. Nach ihrer Vorstellungsart hatte sogar der Donner Beziehung auf den Zustand der Bösen in dem Hades, um sie zu schrecken *).

In den Nachrichten von ihren übrigen Lehrsätzen von den Seelen der Menschen, ihren Vermögen und ihrem Verhältniß zu den Thierseelen **) herrscht nicht wenig Verwirrung. Vielleicht sind die Meinnungen der ältern und jüngern unter einander gemischt. Zuerst wird ihnen die Unterscheidung des

*) Man findet hier zwei Stellen des Verfassers über denselben Gegenstand, welche sonst getrennt waren (S. 133 und 142. der ersten Ausgabe) verbunden. In der letzte hatte der Verfasser in offenbarem Widerspruche mit der ersten behauptet, daß die Lehre von der Unsterblichkeit und Seelenwanderung von den Pythagoreern mit moralischen Begriffen in Verbindung gebracht worden sey. Dieses scheint auch aus den beigefügten Gründen und Stellen (Diog. L. VIII, 31. Carmen. aureum. v. 70. 71. Aristot. analyt. posterior. II, c. 11.) erweislich. Vergl. auch den Zusatz zu Note 43. A. d. H.

**) Die Verwandtschaft der Menschen und Thiere war eine Lehre, welche ebenfalls aus der Beseelung der Dinge folgte. Hieraus entsprang in der pythagoreischen Schule das Gebot, die Thiere zu schonen, das Gebot der Enthaltung von gewissen Thieropfern und thierischen Speisen. Auf Ersteres scheint auch die Lehre von der Seelenwanderung Einfluß gehabt zu haben; die Enthaltung von Fleischspeisen aber wurde auch in diätetischer Hinsicht geboten. Vergl. Seneca ep. 108. Sext. Emp. adv. physicos, sive IX, Sect. 127. Dieß Verhalten gegen die Thiere wurde auch zur Gerechtigkeit gerechnet (ebendas. Sect. 130.). Vgl. ferner Iamblich de vita Pythagor. Cap. 24. Sect. 107 sq. vgl. 150. nach welchen Stellen jedoch ein Unterschied in Hinsicht der verschiedenen Klassen der Schüler des Pythagoras; ferner Cap. 18. 85. Sect. nach welcher Stelle ein Unterschied unter den Thieren gemacht wird, welche geopfert werden durften; vgl. 6. Cap. 16. Sect. 68 u. 30, Sect. 168 sq.; eben so Porphyr. de vita Pyth. Sect. 43. und de abstinentia ab esu animal. lib. 3. Plutarch. de esu animal. II. und de solertia animalium. Von einer Einschränkung des Verbots in Hinsicht der Thiere redet auch Diog. L. VIII, 20. daß aber der bei Plutarch. de plac. V, 20. angegebene Gedanke dem Pythagoras angehöre, ist sehr zu bezweifeln. Von dem Verbote der Bohnen s. Ritterh. ad Porphyr. ed. Kiesling. p. 232 sqq. A. d. H.

vernünftigen und nicht vernünftigen (sinnlichen) Vermögens der Seele beigelegt. Da sie, wie es scheint, das Wesen der Seele aus zwei Bestandtheilen, dem warmen und dem kalten Aether, bestehen ließen*), so leiteten sie vielleicht alle Aeußerungen der Vernunft von jenem, dem Wärmestoff, oder der in der ganzen Natur verbreiteten göttlichen Kraft, die Aeußerungen der Sinnlichkeit aber aus jenem weniger edeln Theile ab. Dann wäre es consequente Folgerung, daß nur die vernünftige Seele unsterblich sey[45]).

Die Unterscheidung der Acte des Vorstellens und des Begehrens ist bei einigem Nachdenken über sich so natürlich, daß fast bei allen Völkern der gemeine Sprachgebrauch verschiedene Stellen des Körpers ausgezeichnet hat, wo jene vorgehen sollen, und daß in einigen Sprachen diese Theile des Körpers selbst die Vermögen bezeichnen. Auch Pythagoras hatte diese Unterscheidung gemacht, und er bestimmte das Gehirn für den Sitz der vernünftigen Seele, das Herz für den Sitz der Begehrungs- und überhaupt der Lebenskraft[46]). Ob er nun auch die unvernünftige Seele in das

---

*) Nach Aristot. Beschreibung zu schließen, (de anima I, 7.) scheint mir das Philosophem über die Seele, welches der Verfasser hier dem Pythagoras, nach der oben in der Anmerkung 39. angeführten Stelle des Diog. L. beilegt, mehr dem Empedokles anzugehören. A. d. H.

45) Plutarchus Decret. Physic. IV, c. 7. Diogen. VIII, 30. *και το μεν φρονιμον, αθανατον· τα δε λοιπα θνητα.*

46) Plutarchus Decret. Phys. IV, c. 5. *Πυθαγορας το μεν ζωτικον περι την καρδιαν, το δε λογικον και νοερον περι την κεφαλην.* Cicero Tusc. Quaest. IV, c. 5. veterem illam equidem Pythagorae primum, deinde Platonis descriptionem sequar, qui animum in duas partes dividunt; alteram rationis participem faciunt, alteram expertem. Stob. ecl. phys. p. 874. [In einer von Tennemann nicht angeführten Stelle des Sextus Emp. adv. math. VII, 92. wird die durch Wissenschaften, besonders Mathematik, gebildete Vernunft das Beurtheilungsvermögen des Wahren genannt: *οι δε Πυθαγορικοι τον λογον μεν φασιν (κριτηριον ειναι) ου κοινως δε· τον δε απο των μαθηματων περιγινομενον, καθαπερ ελεγε και ο Φιλολαος, θεωρητικον τε οντα της των ολων φυσεως, εχειν τινα συγγενειαν προς ταυτην, επειπερ υπο του ομοιου το ομοιον καταλαμβανεσθαι πεφυκε.* Ob auch der zuletzt angeführte Grund, *τοις ομοιοις τα ομοια γινωσκεσθαι*, der ein sehr verbreitetes Erkenntnißprincip späterer Philosophen wurde, (siehe auch Iamblich

Begehrungs- und Gefühlsvermögen (*επιθυμητικον*, *θυμικον*) eingetheilt habe, wie es in der Folge Plato that, wird zwar von mehreren Schriftstellern behauptet, aber es läßt sich daran zweifeln. Denn obgleich die Ausdrücke in der Sprache vorhanden waren, so scheint doch die Begriffe, welche dadurch ausgedrückt werden sollten, erst Plato etwas genauer bestimmt zu haben, und auch bei diesem sind sie noch sehr schwankend [47]). Nicht sowohl Verworrenheit als Schwanken der Begriffe von den verschiedenen Vermögen des Gemüths findet man in einer hieher gehörigen Stelle des Diogenes von Laerte. Die Pythagoreer nahmen nach derselben drei verschiedene Vermögen an, *θυμος*, Begehrungskraft oder überhaupt Lebensprincip *), *νους* und *φρενες* in dem Gehirn; von diesen legten sie das letzte dem Menschen ausschließlich, das erste und zweite aber als mit den Thieren gemeinschaftlich bei. *φρενες* bedeutet also wahrscheinlich die Denkkraft, *νους* in einer von dem Sprachgebrauch späterer Zeiten etwas abweichenden Bedeutung das Vermögen zu denken, welches die Menschen und Thiere gemeinschaftlich besitzen, nur daß die letzten wegen unvollkommener Organisation und Mangel der articulirten Sprache

---

περι κοινης μαθεματικης επιστημης. Cap. 8. Sext. adv. gramm. lib. I. Sect. 303.) in dieser Formel von Pythagoras selbst herrühre, wie Sextus in der letzten Stelle meint, läßt sich zweifeln, wie denn auch die beigefügten Verse, welche Bestätigungsweise angeführt werden, auf Empedocles hinweisen. Aber näher kommt dieser Lehre der bei Claudianus Mamertus de statu animae Cap. 7. dem Archytas beigelegte Gedanke: ad exemplum unius composita est, quae sic illocaliter dominatur in corpore, sicut unus in numeris.
Zusatz d. H.]

47) Plutarchus Decret. Phys. IV, c. 4. Stobaeus Eclog. Phys. p. 878 *οἱ δε περι Πλατωνα και Αρχυτας και οἱ λοιποι Πυθαγορειοι την ψυχην τριμερη αποφαινονται, διαιρουντες εις λογισμον και θυμον και επιθυμιαν, ταυτα γαρ ειναι χρησιμα προς την των αρετων συστασιν*. Es scheint als wenn Jamblich, aus dem dieses Fragment genommen ist, selbst auch dadurch, daß er Platon und Archytas und dann erst die übrigen Pythagoreer nennt, die obige Vermuthung bestätige. Der Verfasser der *ηθικων μεγαλων* c. 2. nennt Plato als den ersten Philosophen, der den Unterschied zwischen Vernunft und Sinnlichkeit in Begriffe gefaßt habe. Dieses mag wohl wahr seyn, wenn man darunter deutliche Begriffe versteht.

*) Wohl richtiger Vermögen der Affecten. A. d. H.

nicht wirklich denken können[48]). Es ist gewiß eines der schwierigsten Geschäfte, das Mannichfaltige der innern Erscheinungen aufzufassen, zu classificiren, und unter bestimmte Vermögen zu ordnen, und es war damals desto schwerer, je weniger man, bei der allgemeinen Richtung der Speculation auf äußere Gegenstände, die Aufmerksamkeit des Geistes auf seine eigenen Thätigkeiten und Veränderungen zu richten vermochte. Es war dazu noch zu wenig Stoff gesammelt, und das Unterscheidungsvermögen noch zu ungeübt. Daher ist es kein Wunder, wenn die ersten Versuche, die Vermögen des Gemüths zu unterscheiden, sich fast gar nicht über die Unbestimmtheit der gemeinen, in der Sprache ausgedrückten Begriffe erheben. Ob und wie Pythagoras und seine Schüler sich diese Vermögen gedacht haben, läßt sich aus Mangel an Nachrichten nicht bestimmen, nur aus einigen Fragmenten muthmaßen. Weniger darauf bedacht, den Inhalt der Begriffe von diesen Vermögen zu bestimmen, als die Vermögen selbst, so wie das Subject derselben, aus Naturkräften abzuleiten, konnten sie diese Begriffe nicht wohl anders als materialistisch fassen. Die Seele ist eine aus kaltem und warmen Aether zusammengesetzte Substanz *); die Vernunft Wirkung des warmen Aethers, oder des allgemeinen Lebensprincips, die Sinne sind Ausflüsse (Tropfen) desjenigen Theils der Seele, welcher im Gehirn ist **).

48) Diogenes Laert. VIII, §. 30. την δε ανθρωπου ψυχην διαιρεισθαι τριχη, εις τε νουν και φρενας και θυμον. νουν μεν ουν ειναι και θυμον και εν τοις αλλοις ζωοις· φρενας δε μονον εν ανθρωπῳ. Plutarchus Decret. phys. V, 20. [Sollen wir dem sonst unkritischen Compilator Diogenes nicht Verworrenheit Schuld geben, so müssen wir annehmen, daß die Pythagoreer hierin einen ganz andern Sprachgebrauch, als die spätern Philosophen beobachtet haben. So nimmt auch Salmas. ad Epictet. p. 173. an, daß φρην bei den Pythagoreern die höhere Geisteskraft bezeichne, welche später Aristoteles την ενεργεια νουν nannte. Man kann mit Brandis Comentatt. eleat. p. 37. auch das Fragment des Xenophanes αλλ' απανευθε πονόιο νοου φρενι παντα κραδαινει hierher ziehen. Zusatz d. H.]

*) Vergl. zu den folgenden ebenfalls die Anmerkungen *) zu S. 129 f. und 135. A. d. H.

**) Die Erklärung der Sinne durch Beziehung auf die 4 Elemente bei Stob. ecl. phys. p. 1104. scheint dem Empedokles und den Platonikern anzugehören. A. d. H.

Der Wärmestoff im Gehirn ist das belebende Princip bei der Zeugung. Die Seele stellen sie sich als einen organischen Körper vor, der wächst und Nahrung braucht *). Ihren Nahrungsstoff erhält sie aus dem Blute; die Venen, Arterien und Bänder machen das Band zwischen Seele und Leib aus, bis sie erwachsen und stark ist, wo dann Vorstellungen und Thätigkeiten das Verbindungsmittel ausmachen [49]). Diese Vorstellungen sind aber nichts als ein Wehen der Seele, das ist, des Aethers, unsichtbar wie dieser, oder ein sehr warmer Dunst, welcher von der kalten Luft zurückgedrängt werde; daher sehe man durch Luft und Wasser **). Wahrscheinlich unterschieden die ältesten Pythagoreer zwischen Denken und sinnlichen Vorstellungen noch nicht; zum wenigsten hat man, nach den obigen Behauptungen und bei dem Mangel sicherer Nachrichten, keinen Grund anzunehmen, daß sie auf diesen Unterschied geachtet haben, welcher erst von den Eleatikern genauer erwogen wurde. Ungeachtet ihrer metaphysischen Zahlentheorie, erscheint dennoch die Vernunft nicht als das Vermögen nach Principien zu denken; sie hatte nur das Geschäft, die Verhältnisse, nach welchen das Universum besteht, aufzusuchen; die Zahlen und Verhältnisse derselben müssen ihr gegeben

---

*) Plat. de plac. IV, 3. stellt dagegen den Pythagoras ganz bestimmt unter die, welche die Seele für unkörperlich halten. Vergl. V, 4. A. d. H.

49) Diogenes Laert. VIII, §. 28. το δε σπερμα ειναι σταγονα εγκεφαλου περιεχουσαν εν ἑαυτη θερμον ατμον· — απο δε του ατμου ψυχην και αισθησιν (προϊεσθαι). — 29. την δε αισθησιν κοινως, και κατ' ειδος την ορασιν, ατμον τινα ειναι αγαν θερμον. και δια τουτο λεγεται δι' αερος οραν, και δι' υδατος· αντερειδεσθαι γαρ το θερμον απο του ψυχρου. — 30. σταγονας δε ειναι απο τουτων τας αισθησεις. — τρεφεσθαι την ψυχην απο του αἱματος. τους δε λογους ψυχης ανεμους ειναι. αορατον τε ειναι αυτην και τους λογους, επει και ὁ αιθηρ αορατος. — 31. δεσμα τε ειναι της ψυχης τας φλεβας και τας αρτηριας και τα νευρα· οταν δε ισχυει και καθ' αυτην γενομενη ηρεμει, δεσμα γινεσθαι αυτης τους λογους και τα εργα. Plutarch. Decret. Phys. V, c. 3. 4.

**) Die Stelle bei Diog. L. VIII, 29. (s. vorige Anm.) sagt aber nur von der Sinnempfindung und von der des Sehens insbesondere, daß sie auf einem warmen Dunst beruhe (wie die ψυχη überhaupt nach dieser Hypothese); indem beim Sehen das Kalte dem Warmen entgegenwirke. A. d. H.

werden, denn es giebt keine andern, als die in der Welt wirklich vorhanden sind [50]).

Die Pythagoreer mußten, vermöge ihres Systems, annehmen, daß alle Dinge in der Welt im Zusammenhange stehen, weil das Feuer oder Aether, welcher das allgemeine belebende und thätige Princip ist, Alles durchdringt. Sie konnten also sagen, daß Gott das Fatum sey oder die unveränderliche Ursache, durch welche Alles geschieht. Wahrscheinlich vereinigten sie damit den Glauben an die Vorsehung der Götter, den sie, was die Schicksale des Menschen betrift, noch durch die Verwandtschaft der Menschenseelen mit der Gottheit unterstützten [51]). Sie schlossen zwar, wie es scheint, den Zufall nicht aus der Welt aus, wie auch schon daraus erhellt, daß sie den Dämonen so vielen Einfluß auf Menschen zuschrieben; doch suchten sie den Zufall wieder mit dem Fatum zu vereinigen, aber auf eine Art, welche die Freiheit untergräbt. Stobäus hat uns aus Aristoxenus hierüber ein merkwürdiges Fragment aufbehalten. Ein Theil des Zufalls, sagten sie, rühre vom göttlichen Einflusse her (*παρα του δαιμονιου*). Die Menschen nehmlich erhalten Eingebungen von der Gottheit, einige zum Guten, einige zum Bösen. Jene sind offenbar eben deswegen glücklich, so wie diese unglücklich. Dieser Zufall offenbare sich in denjenigen Fällen am deutlichsten, wo Menschen ohne Ueberlegung und Klugheit oft ihre Wünsche erfüllt, andere aber dieselben vereitelt sehen, die sie nach richtig entworfenem Plan und mit Vorsicht zu erreichen suchten. Eine andere Art des Zufalls sey es, daß einigen Menschen durch natürliche Fähigkeiten und Anlagen Alles

50) Aristoteles Metaphysicor. I, c. 7. *αριθμον δε αλλον μηδενα ειναι παρα τον αριθμον τουτον, εξ οὗ συνεστηκεν ὁ κοσμος.* [Allein die Zahlen sind nach dieser Vorstellungsart auch in der Seele wesentlich; sie selbst ist die sich bewegende Zahl s. oben S. 129. Zus. d. H.]

51) [Nach der vielerlei Vorstellungen vermischenden Stelle bei] Diogenes Laert. VIII, §. 27. *και ανθρωπων ειναι προς θεους συγγενειαν κατα το μετεχειν ανθρωπον θερμου. διο και προνοεισθαι τον θεον ἡμων· εἱμαρμενην τε των ὁλων ειναι και κατα μερος αιτιαν της διοικησεως.* [Eine Andeutung andrer Art wird dem Philolaos beigelegt. Cf. Heindorf ad Phaedon. Plat. 62. Zus. d. H.]

gelinge, was sie unternehmen; daß andere hingegen zu Allem ungeschickt sind, und nie mit ihrem Verstande das rechte Ziel treffen. Dieses Mißgeschick liegt in der Natur, und steht nicht in unserer Gewalt. Die Ursache davon liegt in der Seele, die jedem Menschen zu Theil wird. Es ist daher ein Glück, wenn man eine gute Seele empfangen hat [52]).

Ueber die Sittenlehre (als besondere Wissenschaft) haben die Pythagoreer nicht viel nachgedacht. Je mehr ihr ganzes Institut auf moralische Bildung und Ausübung der Pflichten mit berechnet war, desto weniger scheinen sie das Bedürfniß einer besondern Wissenschaft derselben gefühlt zu haben [53]). Es läßt sich daher, so lange die Aechtheit der von Stobäus gesammelten Fragmente nicht erwiesen ist, über ihre praktische Philosophie noch weit weniger sagen, als über ihre theoretische *). Die Tugend erklärten sie für

---

52) Stobaeus Eclog. Physic. p. 206. Mit diesem stimmt zum Theile überein Diogenes Laert. VIII, §. 32. *μεγιστον δε φησι των εν ανθρωποις ειναι, την ψυχην πεισαι επι το αγαθον η επι τα κακον, ευδαιμονειν ανθρωπον, όταν αγαθη ψυχη προςγενηται.*

53) Aristoteles Ethicor. Magnor. I, c. 2.

*) Vielmehr können wir über die ethische Seite ihrer Philosophie, weil ihre praktischen Lehren mit ihrer Zahlensymbolik genau verbunden waren, im Ganzen ein sehr bestimmtes Urtheil fällen. Dem damaligen Standpunkte des Denkens gemäß, tritt das Ethische nehmlich bei Pythagoras noch in der Form mannichfaltiger Regeln für specielle Verhältnisse des Lebens, und ascetischer Vorschriften auf, welche sich einestheils auf gereinigte Religion und geordnetes Leben im Staate beziehen, anderntheils an dorische Stammeseigenthümlichkeit und ägyptische Symbole anschließen, welche Pythagoras in seinen Bund verpflanzte. Durch das Letztere, und indem sich seine praktischen Regeln an ein Bild anknüpften, erhielten seine Lehrsprüche das Gewand des Räthselhaften und Emphatischen, wodurch sie sich auch dem Gedächtniß seiner Schüler einprägten. Inwiefern nun zwar das Ethische mit dem Physischen in der Betrachtung des Pythagoras immer noch ungetrennt blieb, seine Lehre und die von ihm gestiftete Verbindung aber doch zuletzt auf das Praktische mit Ernst hinwirkte (vergl. Porphyr. vit. P. §. 47), insofern konnte (Aristot. magn. moral. I, 1.) wohl gesagt werden, daß er der erste (Philosoph) gewesen, der von der Tugend zu reden versucht habe, was sich jedoch nur auf die von Pythagoras aufgestellten Bestimmungen der Tugend und der Gerechtigkeit (vergl. Note 54 und 56.) zu beziehen scheint, und mit der Stelle Metaph. XIII, 4. nicht im Widerspruche steht. In den sogenannten goldnen Sprüchen (S. oben S. 74.) bei Diog. L. VIII, 17 sq. und bei Iamblich protrepticon sub fin. ist wenigstens Einiges altpythagoreischen Ursprungs.

eine Harmonie. Wir haben schon oben gesehen, daß sie alles, was gut ist, unter den Begriff der Einheit, Bestimmtheit, so wie das Böse unter den Begriff der Unbestimmtheit, Vielheit brachten, denn man kann nur auf eine Art Recht thun, aber auf vielfältige Art fehlen. Die Tugend ist also ein Zustand der Vollkommenheit, ein bestimmtes Verhältniß, Uebereinstimmung und Einheit des Gemüths [54]. Obgleich das Letzte nicht hinzugesetzt ist, so ergiebt sich doch dieser Sinn aus dem, was Jamblich nach dem Aristoxenus von den Ermahnungen zur Tugend sagt. Pythagoras drang auf nichts so sehr, als Gleichmuth und Selbstbeherrschung, oder die Kraft, allen Versuchungen zu Ausschweifungen zu widerstehen und unter Arbeiten und Widerwärtigkeiten nicht zu erliegen. Ein Bild dieses innern Zustandes war die vorgeschriebene äußere Lebensweise der Pythagoreer, in welcher alles bis auf Kleinigkeiten bestimmt war, und die wieder dahin abzweckte, den innern Seelenfrieden zu befördern [55]. Es ist wahrscheinlich, daß sie sich die Tugend auch als Aehnlichkeit mit Gott *) gedacht haben. Denn

---

Vergl. Lil. Gyraldus de symbol. Pythag. Opp. T. II. p. 465. und Fabric. bibl. gr. Vol. I. A. d. H.

54) Diogenes Laert. VIII. §. 33. *την δε αρετην ἁρμονιαν ειναι, και την ὑγιειαν, και το αγαθον ἁπαν, και τον θεον.* Aristoteles Ethicor. ad Nicom. II. c. 5. *το γαρ κακον, του απειρου, ως οι Πυθαγορειοι εικαζον· το δ' ἀγαθον, του πεπερασμενου.* Cf. I, 4.

55) Iamblichus vit. Pythag. §. 94 seq. *εσκοπει δε και τα αλλα παντα, μη αρα περι παθος ἠ επιθυμιαν ακρατησεως επτοηνται* — §. 95. *επεσκοπει γαρ πως εχουσι φυσεως προς ἡμερωσιν, εκαλει δε τουτο καταρτυσιν· πολεμιον δε ηγειτο την αγριοτητα προς τοιαυτην διαγωγην· ακολουθειν γαρ αγριοτητι αναιδειαν, αναισχυντιαν, ἀκολασιαν, ακιριαν, δυσμαθειαν, αναρχιαν, ατιμιαν και τα ακολουθα· πρᾳοτητι δε και ἡμεροτητι τα εναντια. — ει δε αναρμοστον κατιδοι τινα, ὡσπερ αλλοφυλον τινα και οθνειον απηλαυνε.*

*) Iamblichus de vita Pythagor. §. 137. Cf. 86—87. *απαντα οσα περι του πραττειν ου μη πραττειν διοριζουσιν, εστοχασται της προς το θειον ομολογιας (ομιλιας), και αρχη αυτη εστι της φιλοσοφιας· οτι γελοιον ποιουσι οι ανθρωποι αλλοθεν ποθεν ζητουντες το ευ ἠ παρα θεων* etc. Porphyr. vita Pyth. §. 41. *μαλιστα αληθευειν· τουτο γαρ μονον δυνασθαι τους ανθρωπους ποιειν θεω παραπλησιους.* Stob. ecl. lib. II. c. VII. p. 64. 66. S. Anm. 36. — Der Satz: die Tugend ist Einheit, Harmonie (innere Uebereinstimmung), welcher einerseits mit der Vorstellung von Gott, als Einheit, welche der Mensch nachahmen

Tugend, das Gute und Gott wurde unter einem und demselben Begriff der Einheit und Harmonie gedacht. Uebrigens darf man in diesem Zeitpuncte noch keine Untersuchung über die Gründe der Sittlichkeit, über die Verpflichtung zur Tugend erwarten. Denn außerdem, daß dieses schon unentwickelt in dem Begriffe der Vollkommenheit lag, die mit dem tugendhaften Charakter verbunden gedacht wurde, bekam der menschliche Geist erst dann Veranlassung zu diesen Untersuchungen, als der Widerstreit der sinnlichen Neigungen und des moralischen Gefühls deutlicher erkannt, und dieses durch Sophistereien zu Gunsten jener hinwegdisputirt werden sollte.

Am besten sind wir von ihrem Begriffe der Gerechtigkeit unterrichtet. Sie drückten ihn durch eine arithmetische Formel aus, die wir schon oben angeführt haben, (Anm. 31.) deren Sinn aber hier erst angegeben werden kann. Gerechtigkeit besteht darin, daß alles, was Einer dem Andern anthut, ihm wieder gerade in demselben Verhältniß angethan werde. Wer einen prügelt, muß wieder geprügelt werden; wer einen um ein Auge bringt, muß wieder ein Auge verlieren*). Mit einem Worte Wiedervergeltung, das ius talionis

---

solle oder als Zahl der Zahlen (αριθμων αριθμος Hierocles p. 166.) und dem Satze: das höchste Gut bestehe in der vollkommensten Wissenschaft (Erkenntniß) der Zahlen (vergl. Theodoret. Therapeut. ad Graec. Serm. XI.); andrerseits mit der Ansicht von den verschiedenen Kräften der Seele, welche mit einander in Uebereinstimmung gebracht werden sollen, zusammenhängt, wird von den spätern Pythagoreern ausführlich entwickelt. Vergl. Gale opusc. mythol. p. 684 sq. 687 sq. 698 sq. 702. Siehe in Hinsicht des Unterschieds der ältern und spätern Pythagoreer in dieser Hinsicht Ast Leben des Pl. S. 163. A. d. H.

*) Obgleich der pythagoreische Begriff des Rechts (δικαιον) unbestimmt und darum ungenügend ist, so scheint es doch, als habe ihm hier der Verfasser, vielleicht verleitet durch Aristoteles Kritik, eine zu materielle Anwendung gegeben. Hätte er sich, wie er bei andern Lehren des Pythagoras gethan hat, des Jamblichus zur Erklärung bedient, so würde er in folgenden Worten eine andere Erklärung gefunden haben: αρχη τοινυν εστι δικαιοσυνης μεν το κοινον και το ἰσον, και το εγγυτατω ενος σωματος και μιας ψυχης ομοπαθειν παντας και επι το αυτο το εμον φθεγγεσθαι και το αλλοτριον. ωσπερ δη και Πλατων μαθων παρα των Πυθαγορειων συμμαρτυρει. Iamblich. de vita Phyth. C. XXX. §. 167. A. d. H.

(αντιπεπονθος) machte, nach der Meinung der Pythagoreer, das Wesen der Gerechtigkeit aus; und dieß ist auch unstreitig der Sinn der Formel: eine Zahl, die gleichvielmal genommen gleich ist[56]). Dieser einzige Begriff, über den wir so gute Zeugnisse haben, daß er wirklich pythagoreisch ist, ist schon hinreichend, die Unächtheit der von Stobäus gesammelten Fragmente zu beweisen*). Er verräth noch die Kindheit des Verstandes; in diesen herrscht schon weit mehr Verfeinerung und philosophische Kunst, wie wir nur nach Plato erwarten können. Es widerspricht übrigens gar nicht der Achtung, die den Pythagoreern gebühret, wenn wir annehmen, daß sie in der Entwickelung des Systems der Pflichten noch sehr weit zurück waren. Sie waren mehr praktische Philosophen, deren Rechtschaffenheit, Gerechtigkeitsliebe, und hohes Gefühl für ächte Freundschaft**) ihr Andenken immer in Ehren erhalten wird,

---

56) Aristoteles Ethicor. Nicomach. V. c. 8. Endem. IV. c. 3. ωριζοντο γαρ (οι Πυθαγορειοι) απλως το δικαιον το αντιπεπονθος αλλῳ. Magnor. Moral. I. c. 34. ed. Du Vall. εστι δε δικαιον και το αντιπεπονθος· ου μεν τοι γε ὡς οἱ Πυθαγορειοι ελεγον. εκεινοι μεν γαρ ῳοντο δικαιον ειναι, ἁ εποιησε τις, ταυτα αντιπαθειν. I. b. 2. Vergl. Arist. Metaph. I, 5. XIII, 4.

*) Der Verfasser hat leider nicht angegeben, welche; und von allen kann dieß doch nicht gelten. Siehe oben Seite 76. Heeren erklärt die bei Stobäus erhaltenen Bruchstücke, welche der Pythagoreer politische Lehre betreffen, für durchaus unverwerflich (Ideen über die Politik rc. III. S. 433 ff.). Da diese Lehre hier, wie bei Tennemanns Vorgänger Meiners, ganz übergangen ist, so füge ich hier folgendes darüber bei. Der Ordnungssinn der Pythagoreer, der alles nach Zahlen und harmonischen Verhältnissen auffaßte, spricht sich unverkennbar in der Stelle bei Stob. Serm. XLI. p. 243. aus, wo die Anarchie für das größte Uebel, die bürgerliche Ordnung als eine nothwendige Bedingung des Bestehens der Menschen erklärt wird. In Hinsicht der Verfassung scheinen sie daher der Volksherrschaft vorzüglich abgeneigt gewesen zu seyn, und eine bedingte Aristokratie als die beste Verfassung angesehen zu haben. Von den Befehlenden verlangten sie, daß sie sowohl klug, als mild und dem Gesetze unterworfen seyen, wie von den Gehorchenden, daß sie Gesetz und Obrigkeit lieben. Schon die Knaben müsse man daran gewöhnen, daß Ordnung und Uebereinstimmung schön und nützlich, Unordnung und Verwirrung aber häßlich und schädlich sey. Vergl. Stob. Serm. XLIII, XLIV. p. 314. und XLVI. p. 329. A. d. H.

**) In der ethischen Ansicht ist der Begriff der Freundschaft besonders hervorzuheben, welche als vollkommene Gemeinschaft des

als Theoretiker, welche die Pflichten, welche sie praktisch ausübten, systematisch aufzustellen, und zu begründen gesucht hatten. Ihr System lag in ihrem Handeln, die Ueberzeugung desselben in dem moralischen Gefühl, welches die Stelle von Gründen vertrat. Eine Theorie der Pflichten war überflüßig, denn in ihrem Institut wurden die Mitglieder zur Ausübung derselben ohne Theorie gebildet und gewöhnt. Allenfalls konnte ein Interesse für diese Theorie entstehen, nachdem der Bund aufgehört hatte. Allein die musterhafte Lebensweise überlebte den Bund, und mit ihm hörte wieder der Wirkungskreis zur moralischen Bildung anderer auf. Soweit die zuverlässigen historischen Facta reichen, finden wir nicht, daß sie sich um die praktische Philosophie ein Verdienst erworben hätten, das dem Verdienst würdigere Vorstellungen von Gott und Religion [57]) verbrei-

---

Menschlichen betrachtet wurde, und durch den von Pythagoras gestifteten Bund dargestellt werden sollte. Wie nehmlich die Welt die Harmonie und Ordnung der Dinge ist, so sollen sich die Menschen in Eintracht verbinden, um diese Ordnung und Harmonie auch im menschlichen Leben herzustellen, welcher Forderung, wie man richtig bemerkt hat, schon die Voraussetzung des Gegensatzes zwischen dem Idealen und Wirklichen zum Grunde liegt, welcher hier gelöst werden sollte. Jene Beziehung der Freundschaft auf die Welteinrichtung sprechen auch die Pythagoreischen Stellen bei Plato Gorg. p. 508. A. u. Lysis p. 214. B. aus. Ueber den pythagoreischen Begriff der Freundschaft im engern Sinne, siehe Cic. de legg. I, 12. der auch die bekannten pythagoreischen Ansprüche τα των φιλων κοινα und φιλιαν ισοτητα anführt; und de off. I, 17. quod Pythagoras ultimum in amicitia putavit, ut unus fiat ex pluribus. Cf. Diog. L. VIII, 10. 25. 33. Iamblich. de vita Pythag. das ganze Cap. XXXIII. Vgl. Cap. XVI. §. 69. Porphyr. de vita Pyth. §. 33. τον δε φιλον αλλον εαυτον u. §. 58. et Rittersh. ad h. l. edit. Kiesl. p. 199 et 266. Doch wird nach der letzten Stelle diese Freundschaft nur auf die **Bundesgenossen** eingeschränkt (εκκλινειν τας αλλοτριας φιλιας). — Eine andere ethische Lehre, die dem Pythagoras zugeschrieben wird, ist das Verbot des **Selbstmords**, weil dieser Ungehorsam gegen die Götter sey, unter deren Herrschaft wir uns befinden. Vergl. Cic. Cato mai. Cap. XX. und die von Böckh in seiner Schrift über Philolaos S. 178 ff. angeführten Stellen. — Einige, wie Wyttenbach. ad Phaedon. p. 172. schreiben auch den Pythagoreern die bei Plato rep. 430. C. D. de legg. 630. C. vorkommende Unterscheidung der 4 Haupttugenden zu; aber freilich gestützt auf die Fragmente beim Stobäus, an deren Aechtheit von andern gezweifelt wird. A. d. H.

57) Cicero de legib. II. c. 11. Vergl. Note 36.

ter und überhaupt moralische und religiöse Kultur unter ihren Zeitgenossen gefördert zu haben, an die Seite gesetzt werden könnte.

Wenn es auch gewiß wäre, was einige Schriftsteller behaupten, daß Pythagoras zuerst das Wort Philosoph erfunden habe, so ist es doch nicht wahrscheinlich, daß er es in einem ganz bestimmten Sinne gebraucht habe. Dieser Ausdruck, so wie *φιλοσοφειν* und *φιλοσοφια*, ist wahrscheinlich erst durch Plato gebraucht worden, um eine besondere Wissenschaft zu bezeichnen [58]. Zum wenigsten ist nicht entschieden, ob Pythagoras eine Wissenschaft, und welche, damit bezeichnet, und ob er diese von Mathematik, wie Plato, oder nicht, unterschieden hat *).

Jetzt bleibt uns noch eine kurze Anführung der berühmtesten Pythagoreer übrig. Es würde interessant seyn, wenn wir von diesen so viele Nachrichten hätten, daß wir ihren Gedankengang, die fortschreitende Kultur des Verstandes, die Veränderungen, Zusätze und Erweiterungen, welche die Pythagoreischen Dogmen erhalten haben, mit hinlänglichen Zeugnissen belegen könnten. Anstatt dessen können wir nicht viel mehr thun, als ihre Namen nennen, und einige ihrer Behauptungen anführen, und nicht sowohl eine Geschichte

---

58) Cicero Tuscul. Qu. V. c. 3. 4. qui rerum naturam studiose intuerentur: hos se appellare sapientiae studiosos, id est enim philosophos. Cf. Diog. L. VIII. §. 8. prooem. §. 12. [Iamblich. vita Pyth. §. 58. 59. 159. *σοφιαν δε επιστημην της εν τοις ουσιν αληθειας*. In dem Obigen scheint Tennemann Meiners Einwürfe (Gesch. der Wiss. in Griechenland und R. 1. B. S. 118 u. ff.) in der Hauptsache gehörig beseitigt zu haben. Es ist wahrscheinlich, daß sich Pythagoras den Namen *φιλοσοφος* gab; aber daraus folgt nicht, daß er die Wissenschaft, welche bisher *σοφια* geheißen, auch *φιλοσοφια* genannt habe, denn die Späteren, wie Jamblich a. a. O. sind hierin keine entscheidenden Zeugen. So klingt auch das, was sie von dem Zwecke sagen, den Pythagoras dieser Wissenschaft gesetzt (*ρύσασθαι και διελευθερωσαι των τοιουτων ειργμων και συνδεσμων κατακεχωρισμενον ημιν τον νουν* Porphyr. vita Pyth. 46. cf. Kittelsh. ad h. l. sehr platonisch, obgleich andere die *μελετη θανατου* des Plato vom Pythagoras entlehnen lassen. Zus. d. H.]

*) Daß Pythagoras Philosophie und Mathematik übrigens nicht trennte, ist oben bemerkt worden. A. d. H.

der Pythagoreischen Philosophie bis auf Sokrates liefern, als vielmehr die Lücken in derselben bezeichnen *).

*) Das Verzeichniß des Jamblich de vita Pyth. Cap 36. nennt die Nachfolger des Pythagoras in folgender Ordnung: Aristäus (Aristäos) aus Croton, Sohn des Damophon, Gatte der Theano, und daher Pythagoras Schwiegersohn. Wenn erst die spätern Pythagoreer geschrieben haben, so ist dieser Aristäus von dem Aristäon verschieden, aus dessen Schrift περι αρμονιας Stobaeus ecl. phys. I. p. 428 ff. ein Bruchstück aufbewahrt hat, welches aus der Ewigkeit Gottes die Ewigkeit der Welt folgert, und welcher Verfasser mehrerer mathematischer Schriften genannt wird; ferner Mnemarchus (Mnemarchos, — nach andern Mnesarchos) des Pyth. Sohn. Diogenes L. nennt dagegen Telauges, einen andern Sohn des Pythagoras, als unmittelbaren Nachfolger seines Vaters (I, 15. VIII, 43.); dann Bulagoras, unter welchem Croton zerstört worden; dann Tydas, oder Gortydas, Gartydas aus Croton; dann Aresas, nach Plutarch Arkesas, zu dessen Zeit noch Klinias und Philolaus (vielleicht haben einige aus Aresas Archytas gemacht, in der Angabe, dieser sei des Archytas Schüler) zu Heraklea, Theodorides und der Crotoniat oder Tarentiner Eurytus zu Metapont, (der in einigen Stellen bei Jamblich Schüler des Philolaus genannt wird), und Archytas zu Tarent gelebt. Unter den ältern Pythagoreern werden auch genannt: Lysis und Archippus (nach Jamblich §. 104 u. 249.) welche beide bei der Zerstörung des pythagoreischen Bundes entronnen sein sollen (s. auch unten zu Anm. 63.); ferner Theages (Jamblich §. 257.) und Metopus, von denen auch Stobäus Bruchstücke gibt, ferner Hippasus von Metapont, nach andern aus Croton oder Sybaris, der als Lehrer der Akusmatiker angeführt wird, und wegen Bekanntmachung pythagoreischer Lehren im Meere umgekommen seyn soll (Iamblich. de vit. Pyth. cap. XVIII, 80 u. 88.), wiewohl er nach glaubwürdigern Nachrichten bei Diog. L. VIII, 84. nichts geschrieben. In den meisten Stellen der Alten (Arist. met. I, 3. Sext. Emp. adv. Math. IX. c. 5. §. 360. vgl. X, 5, 313. Plutarch. de plac. I, 3. Simplic. in phys. Ar. p. 6 a Stob. ecl. phys. p. 304.) wird er neben Heraklit wegen der Behauptung genannt, daß das Feuer der Urstoff der Dinge sei, dessen gröberer Theil zur Erde werde, die wieder vom Feuer aufgelöst, sich in Wasser, und als Dunst sich erhebend in Luft verwandle, und daß der κοσμος und alles Körperliche in periodischer Umwandlung (Diog. l. l.) wieder in Feuer aufgelöst werde. Nach Stobaeus Ecl. Phys. p. 862. betrachtete er die Seele als das κριτικον κοσμουργου θεου οργανον, indem er die Zahl auf dieselbe anwendete. — Ferner wird Hippon aus Rhegium von Jamblich u. A. als Pythagoreer aufgeführt. Er behauptete, der Urstoff der Dinge sei das Wasser, (Simplic. in phys. Arist. p. 6 a) oder wie Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 30. adv. Math. IX, 360. berichtet, Wasser und Feuer, (welches Origenes philos. c. XVI. dahin erklärt, daß aus dem Wasser das Feuer entstanden sei) und die Seele, ψυχη, worunter er wohl das Belebende des Körpers verstand, sei ebenfalls Wasser, (Arist. de anima I, 2. Stob. ecl. p. 798.) wahrscheinlich (wie Aristot. hinzufügt) weil alle Erzeugung feucht ist. Durch diese Meinung gehört er mehr der ionischen Schule an, wie ihn denn auch Aristoteles, der ihn in der angeführten Stelle und auch

Alcmäon aus Kroton, ein Zeitgenosse des Pythagoras, beschäftigte sich vorzüglich mit der Arzneiwissenschaft. Von seinen Behauptungen haben wir schon oben etwas angeführt *). Er hielt dem Pythagoreischen System gemäß die Sterne für Gottheiten, oder für Wesen, denen von Ewigkeit her eine göttliche Kraft beiwohne. Diese Behauptung stützte er darauf, daß sie sich unaufhörlich durch sich selbst bewegen. Es liegt also doch ein richtiger Begriff, nehmlich der einer absoluten Ursache zum Grunde. — Die Seele ist den unsterblichen Göttern ähnlich, weil sie beständig in Bewegung ist, und daher ist sie auch unsterblich [59]). Unge-

---

metaph. I, 3. sehr geringschätzend behandelt, zwischen den Joniern aufführt. Alexander von Aphrodisias berichtet auch noch von ihm (in Arist. metaph. fol. 90 b) er habe geläugnet, daß es etwas außer dem sinnlich Erkennbaren gebe; weshalb ihn Ritter (Gesch. der ion. Philos. S. 20.) in ein späteres Zeitalter setzt. Hiermit könnte auch der ihm beigelegte Atheismus in Verbindung stehen. Diogenes führt auch den komischen Dichter Epicharmus aus Kos, der jung nach Sicilien kam, als unmittelbaren Schüler des Pythagoras an, (VIII, 78) und berichtet, daß Plato seine verschiedenen Schriften sehr benutzt habe (III, 9 u. 17.) Iamblich de vita Pyth. 166 u. 267. (vgl. Rittersh. ad Porphyr. §. 29.) führt ihn nur als Exoteriker an, dessen poetisch abgefaßte Sentenzen unter den Philosophen sehr verbreitet waren; weshalb auch die Sage ging, er habe die pythagoreischen Geheimnisse verrathen. Bruchstücke seiner Schriften findet man bei Stephanus. Saxe Onomast. litterar. T. 1. p. 33. hält den pythagoreischen Philosophen für eine von dem Dichter verschiedene Person. Hiketas aus Syrakus ist oben Anmerkung *) S. 125. erwähnt worden. Von Andern wird noch unten die Rede seyn. Ueber die Schüler des Pythagoras siehe auch Bentlei Dissert. de Phalarid. Epist. u. respons. ad Boyl. p. 197 sqq. A. d. H.

*) 113 — 114. Aristoteles nennt ihn in der Anm. 17 angeführten Stelle nicht eigentlich einen Pythagoreer, sondern er sagt, er habe eine ihnen ähnliche Lehre aufgestellt, und die Ansicht von den ursprünglichen Gegensätzen den Pythagoreern entweder gegeben, oder von ihnen empfangen. Aber Iamblich de vita Pyth. XXIII, Sect. 104. führt ihn unter den ältesten Schülern des P. auf; was auch wahrscheinlich ist, da er als jüngerer Zeitgenosse des P. in Croton nicht leicht ohne den Einfluß dieses ausgezeichneten Geistes bleiben konnte. Er soll auch nach der unten angeführten Stelle des Diog. L. einer der ältesten Schriftsteller über die Natur seyn, und leitete den Saamen nach Plut. de plac. V, 3. aus dem Gehirn ab; nach des Chalcidius Commentar über den Timaeus des Platon suchte er auch die Natur des Sehens durch die Zergliederung des Auges zu erkennen. A. d. H.

59) Aristoteles de anima I, c. 2. φησι γαρ αυτην αθανατον ειναι, δια το εοικεναι τοις αθανατοις. τουτο δε ὑπαρχειν αυτῃ ως αει

achtet dieser dogmatischen Behauptungen, setzte doch Alkmäon einiges Mißtrauen in die Wahrheit derselben, und fügte bescheiden hinzu: so viel als Menschen muthmaßen könnten, hätten nur die unsterblichen Götter gewisse Erkenntniß von den unsichtbaren Dingen und von ihrer eignen Natur [60]).

Ecphantus aus Syracus. Merkwürdig ist seine Deutung des Pythagoreischen Zahlensystems, indem er untheilbare Körper, — Atomen, — und das Leere für die Principien aller Dinge hielt, und hieraus unzählige Welten entstehen ließ, die aber doch von der göttlichen Vorsehung regiert würden. Stobäus setzt hinzu, er habe zuerst die Pythagoreischen Monaden für Körper erklärt [61]). Bei der auffallenden Aehnlichkeit dieses Systems mit dem Leucippischen fragt es sich, ob Ecphantus selbst darauf gekommen ist, oder ob er jene Atomenlehre gekannt, und durch sie die Pythagoreischen Philosopheme modificirt hat. Das letzte ist die gewöhnliche Meinung. Da unterdessen das Zeitalter des Ecphantus nicht bekannt ist, und in den Pythagoreischen Monaden auch schon ausgedehnte Größen gedacht werden, so ist es immer denkbar, daß dieser Pythagoreer selbst auf jene Vorstellungsart kam.

Von **Ocellus** aus Lucanien (bl. etwa Ol. 71., v. Chr. 496.) und Timäus von Lokri läßt sich hier nichts sagen, da außer den ihnen beigelegten Schriften, deren Unächtheit als

---

κινουμενη· κινεισθαι δε και τα θεια άπαντα συνεχως αει σεληνην, ἡλιον, αστερας και τον ουρανον όλον. [Vgl. meine Anm. ** zu S. 130. Zus. d. H.] Cicero Natur. Deor. I, c. 11.

60) Diogenes Laert. VIII, §. 83. [Die Stelle bezieht sich nicht namentlich auf jene Behauptungen, sondern sagt überhaupt: über die unsichtbaren und über die vergänglichen Dinge haben nur die Götter eine deutliche Erkenntniß; so viel aber Menschen beurtheilen können rc. Zus. d. H.]

61) Stobaeus Eclog. Phys. p. 308. παντων (αρχας) τα αδιαιρετα σωματα και το κενον. τας γαρ Πυθαγορικας μοναδας οὑτος πρωτος απεφηνατο σωματικας. Conf. p. 448. 496.) Pseudo-Origenes c. 15.

bewiesen angesehen werden kann, keine eigenthümliche Meinung bekannt ist (S. oben S. 75 f.) *).

---

*) Da die Unächtheit der Schrift des Ocellus περι της του παντος φυσεως aus ihrer Uebereinstimmung mit der aristotelischen Schrift de generatione et corruptione nicht unwiderleglich bewiesen ist, vielmehr einzelne Stellen bei Stobäus (s. ecl. phys. I. p. 422 — 28. nebst Herens Anmerk. p. 423.) der auch noch Fragmente aus einem Buche des Ocellus περι νομου (ibid. p. 338 sq.) aufführt, und eine Angabe bei Sext. Emp. X. adv. mathemat. Sect. 316., in welcher Ocellus mit Aristoteles in Hinsicht auf die Zahl der Elemente oder Grundsubstanzen (ουσιαι) als übereinstimmend ausdrücklich angeführt wird, ebenfalls mit jener Schrift einstimmig sind, (s. Gale p. 527. ed. Amst.) so will ich die Hauptgedanken jener Schrift hier beifügen. Die Welt, das Universum — der κοσμος — entsteht und vergeht nicht — ist ewig, wie die Figuren, Bewegung, Zeit, Elemente (ετι δε και το ατελευτατον και τω σχηματος και τας κινασιος, και τω χρονω και τας ουσιας τουτο πιστουνται διοτι αγεννατος ο κοσμος και αφθαρτος Stob. l. l. p. 424.) und es ist unmöglich daß das, was ist, aus nichts entstehe oder in nichts vergehe. In der Welt aber unterscheiden wir das Entstehen, und das, was des Entstehens Ursache ist; das was der Entstehung fähig ist, ist das Leidende und Bewegte; das, was die Entstehung bewirkt, das Thätige und Bewegende, Herrschende und Göttliche. Die Welt theilt sich in die Region, in welcher Entstehen und Vergehen vorherrscht, und die Region des Unwandelbaren. (S. oben S. 125.) In jene Region gehören die allempfängliche Materie, die allen Körpern zum Grunde liegt; dann die Gegensätze, wie Kälte Wärme, Feuchtigkeit Trockenheit und endlich die Substanzen (ουσιαι oder die Elemente), welche in einander übergehen (μεταβαλλοντι ες αλληλα Stob l. c. p. 426.) Feuer, Wasser, Erde, Luft. Außer diesen vier, der steten Veränderung unterworfenen Elementen gibt es ein fünftes, göttliches (αει θειον) aus welchem die himmlischen Dinge bestehen (s. d. obige Stelle des Sextus und bei Gale), — und welches το κυκλοφορητικον σωμα genannt wird. Die höhere Welt wirkt auf die niedere durch Sonne und Mond. In jedem Theile der Welt befindet sich eine höhere Gattung beseelter Wesen. Den Himmel bewohnen die Götter, Dämonen wohnen in der Luft; Menschen auf der Erde, die ebenfalls als Ganzes nicht vergeht. Der Mensch ist das mildeste und beste unter den lebenden Wesen. Daraus fließen seine Pflichten. Wie das Leben die Körper zusammenhält und die Seele dessen Ursach ist, so wird die Welt durch Harmonie zusammengehalten, und ihre Ursache ist Gott; eben so werden Familien und Staaten durch Eintracht zusammengehalten, und dieser Eintracht Ursache ist das Gesetz. — Ein späterer Pythagoreer war Timäus aus Lokri Epizephyrii in Italien, der noch mit Plato umgegangen seyn (Cic. de rep. I, 10.) und über mathematische und physische Gegenstände im Geiste des pythagoreischen Systems geschrieben haben soll, weshalb auch Plato seinem Dialoge über die Weltseele, nach dem Zeugnisse des Scholiasten desselben, den Titel Timäus gab. Er wird in demselben als ein berühmter und geehrter Staatsmann und Philosoph (Tim. p. 20. A.) geschildert

Philolaus aus Tarent, ein Zeitgenosse des Sokrates [62]). Man beschuldigt diesen berühmten Mann, daß er die Pythagoreischen Lehrsätze der Ordensregel entgegen durch Schriften bekannt gemacht habe [63]). Allein dieses Factum wird mit so verschiedenen Umständen erzählt, daß es nicht viel Glauben verdienen würde, wenn es auch nicht bekannt wäre, daß Xenophanes und Heraklit Kenntniß von dem Pythagoreismus gehabt haben *), ehe noch Philolaus Schriftsteller seyn konnte. Die Fragmente, welche Stobäus und einige andere Schriftsteller uns erhalten haben, geben uns,

---

der, in der Astronomie wohlerfahren, sich der Forschung über die Natur der Dinge gewidmet habe. (ib. p. 27.) Da Plato übrigens in diesem Dialoge pythagoreische Ansichten über diesen Gegenstand überhaupt verarbeitet und mit seinen Ideen verwebt (vgl. Ast Leben des Plato S. 367 f.) so lernen wir nirgends eigenthümliche Philosopheme jenes Timäus kennen. A. d. H.

62) Nach Cicero de Oratore III. c. 34. war er ein Schüler des ältern Archytas. Nach Diogenes Laert. (der ihm Croton zur Vaterstadt gibt VIII, 84.) ein Zeitgenosse und Freund des Demokrit. (Diog. L. IX, 38.) Nach Plato im Phaedon p. 61. D. (cap. 56.) hielt sich Philolaus in Theben auf, wo ihn Simmias und Cebes, wahrscheinlich ehe sie Schüler des Sokrates wurden, gehört hatten. [Daher setzt Böckh a. a. O. S. 5 ff. seine Lebenszeit zwischen die 70. u. 95. Olympiade. In dem Verzeichnisse der Schüler des Pythagoras bei Jamblich (de vita Pyth. c. 36.) wird er als Schüler des Arefas (nach Plutarch Arkesos, s. oben Anm. * S. 146.), von demselben Schriftsteller cap. 23 u. 31. auch wieder als unmittelbarer Schüler des Pythagoras aufgeführt, was er nicht wohl seyn kann; s. auch Wyttenbach zum Phädon p. 130. Zus. d. H.]

63) Diogen. Laert. VIII. §. 15. Iamblichus vita Pythag. XXXI. §. 199. Plato soll gewisse Bücher des Philolaus (unmittelbar oder mittelbar) gekauft haben. Gellius Noct. Attic. III. c. 17. Diogenes Laert. VIII. §. 84. 85. III, 9. Nach einem unächten Briefe des Lysis an Hipparchus in Galei opuscul. mytholog. p. 736 sqq. hätte dieser pythagoreische Lehren öffentlich in Syrakus bekannt gemacht. [Bei Porphyr vita Pyth. §. 58. u. περι της κοινης μαθηματικης επιστ. (Cf. Villoison anec. Gr. T. II. p. 216.) heißen die ersten, welche in dieser Schule geschrieben, Lysis und Archippos. Böckh vermuthet übrigens, daß jene Erzählung von dem Verkaufe Philolaischer Schriften an Plato ein früherer Alexandriner in Umlauf gesetzt habe; das Wahre, meint er, scheine darin zu bestehen, daß Philolaus wirklich zuerst ein pythagoreisches Werk herausgegeben hatte, welches Plato las und auf seine Weise benutzte; s. a. a. O. S. 18. 21. 22. Zus. d. H.]

*) Die Stellen des Diog. L., aus welchen dieß T. zu schließen scheint, (z. B. VIII, 14.), sind, wie schon der Hall. Recensent bemerkte, zu unbestimmt. A. d. H.

wenn sie ächt sind *), einen denkenden Mann zu erkennen, der, wenn er auch vielleicht nicht sehr von Pythagoras Systeme abwich, doch dieses mit größerer Deutlichkeit und Gründlichkeit darzustellen wußte. Die Abweichung scheint hauptsächlich darin zu liegen, daß Philolaus nicht wie die übrigen Pythagoreer von den geraden und ungeraden Zahlen, sondern von dem **Unendlichen** und **Endlichen** ausging, das Universum als ein aus beiden Zusammengesetztes, das ist, als ein System von Harmonien darstellte, und damit endlich die Zahlenlehre verband.

Alles was ist, muß entweder **begränzt** oder **unbegränzt**, oder **begränzt und unbegränzt zugleich** seyn. Das **Unbegränzte** kann aber eben so wenig seyn, als das bloß Begränzte, (die bloße Gränze.) Also ist die Welt und alles, was sie enthält, aus dem Unbegränzten und dem Begränzten zusammengeordnet [64].

---

*) s. oben S. 76. Auch Böckh hält dieselben für ächt, und aus dem, von mehrern alten Schriftstellern angeführten Werke des Philolaus herrührend. (vgl. S. 24 u. 182.) Er bestimmt den Inhalt und die Ordnung desselben genauer (S. 27 ff.) und erklärt den Namen *βακχαι* für den allgemeinen Titel desselben, den man ihm später gab. A. d. H.

64) Nach Stob. ecl. phys. I, 22. p. 454. *Αναγκα τα εοντα ειμεν παντα ἢ περαινοντα ἢ απειρα, ἢ περαινοντα τε και απειρα, απειρα δε μονον ουκ αν εἴη. Επει τοινυν φαινεται ουτ' εκ περαινοντων παντων εοντα, ουτ' εξ απειρων παντων, δηλον τ' αρα, οτι εκ περαινοντων και απειρων ο τε κοσμος, και τα ἐν αυτω συναρμοχϑη. Δηλοι δε και τα εν τοις εργοις.* Aus seiner Schrift *περι φυσεως*, welche nach Diog. L. VIII, 85. so anfing: *φυσις δε εν τῳ κοσμω αρμοχϑη εξ απειρων τε και περαινοντων, και ολος κοσμος και τα εν αυτῳ παντα.* [Stobäus scheint den Anfang vollständiger und genauer anzuführen, als Diogenes. S. Böckh S. 45 ff. der zugleich auch richtig bemerkt, daß *περαινοντα* nicht wie Tennemann es übersetzt, das Begränzte, sondern das **Begränzende** ist. Eben so muß es auch oben heißen, da die Dinge nun weder aus lauter Begränzenden noch aus lauter Unbegränzten sind. Für das Letzte ist des Philolaus Grund, nach der von Böckh angeführten Stelle des Jamblich in Villoison anecdot. gr. II. p. 196. u. Commt. ad Nicom. p. 7., der, daß wenn **alles unbegränzt** wäre, keine Erkenntniß möglich seyn würde. Ob aber Philolaus jene Gegensätze aus der höchsten Einheit (*μονας*), wie es nach Syrianus (ad Aristot. Met. XIII. p. 102.) scheint, habe hervorgehen lassen, müssen wir bei der Mangelhaftigkeit der Nachrichten dahingestellt seyn lassen. Zus. d. H.]

Alle Dinge (nehmlich), d. erkannt werden, haben eine Zahl, oder ein bestimmtes Verhältniß (αριθμος), ohne dieses läßt sich nichts denken, nichts erkennen. Alle Zahlen lassen sich auf drei Klassen zurückführen; sie sind entweder ungerade oder gerade, oder gerade und ungerade zugleich; z. B. 6, 10. die an sich gerade, deren Theile aber ungerade sind [65]).

Die innere Natur der Dinge ist ewig, und nur ein Gegenstand der göttlichen Erkenntniß; die Menschen können sie nur durch die Harmonie fassen; denn nichts würde von uns erkannt werden, wenn nicht zwischen den Bestandtheilen der Welt, das ist, dem Endlichen und Unendlichen eine Harmonie bestünde *); ähnliche und gleichartige Dinge bedürfen keiner Harmonie, aber unähnliche und ungleichartige müssen einer Harmonie unterworfen werden, wenn sie geordnet werden sollen. Die Bestandtheile der Welt sind aber ungleichartig, sie konnten daher ohne Harmonie, auf welche Art sie auch entstand, nicht zu einem zusammenstimmenden Ganzen verbunden werden **).

65) Stob. l. I. 456. *Και παντα γα μαν τα γιγνωσκομενα αριθμον εχοντι. Ου γαρ οτιων τε ουδεν ουτ' ενοηθη μεν ουτ' εγνωσθη μεν ανευ τουτω· Ο γα μαν αριθμος εχει δυο μεν ιδια ειδη, περισσον και αρτιον, τριτον δε απ' αμφοτερων μιχθεντων, αρτιοπεριττον.* [Ueber dieses Geradungerade siehe auch Iamblich introd. in Nicom. Arithm. p. 29. Von seiner Zahlenlehre überhaupt s. Böckh a. a. O. S. 137 ff. S. 157. Zus. d. H.]

*) Hierher gehört auch die von Böckh, S. 142., erklärte Stelle bei Stob. ecl. p. 8. nach welcher die Zahl das Gesetzliche in der Natur, und ohne sie kein Ding, weder im Verhältniß zu sich, noch das eine im Verhältniß zum andern, erkennbar ist; indem sie die Dinge mit der Seele und unter einander in Uebereinstimmung bringt, nach Art des Gnomon; und keine Unwahrheit zuläßt. Hiermit kann in Verbindung gebracht werden die Stelle des Sext. Emp. adv. Math. VII, 92. wo die durch Wissenschaften (worunter besonders Mathematik zu verstehen ist) gebildete Vernunft, welche die Natur der Dinge betrachtet, wegen ihrer Verwandtschaft mit derselben, das *κριτηριον* genannt wird. A. d. H.

**) Stob. l. l. 458. *α μεν εστω των πραγματων αϊδιος εσσα και αυτα μεν α φυσις, θειαν τε και ουκ ανθρωπιναν ενδεχεται γνωσιν πλεον γα, ἢ οτι ουχ' οιον τ' ης ουθενι των εοντων και γιγνωσκομενων υφ' αμῶν γνωσθημεν, μη υπαρχουσας αυτας εντος των πραγματων, εξ ων ξυνεστα ο κοσμος των τε περαινοντων και των απειρων· επει δε τε αρχαι υπαρχον ουχ ομοιαι ουδ' ομοφυλοι εσσαι, ηδη αδυνατον ης ἂν και αυταις κοσμηθημεν, ει*

Hier folgt nun die Theorie von der Musik oder den Harmonien, die er wahrscheinlich auf das Universum, auf das System der Himmelskörper anwendete. Der Sinn dieser Sätze ist übrigens klar genug. Das Universum besteht aus Stoff und aus Form. Unter der letzten verstanden sie die Bestimmung des Stoffes durch Grenzen und Zahlen, wodurch bestimmte Größen entstehen. Ohne diese Form kann nichts erkannt werden.

Die Form der Welt, Bestimmung oder Begränzung des Unendlichen, ist die Wirkung des Verstandes, der Weltseele, welche das Universum umgibt, unaufhörlich in Bewegung und Thätigkeit, und keiner Veränderung unterworfen ist. Das Unendliche ist das immer Veränderliche, der Sitz aller Veränderung und aller Erzeugung. Das Veränderliche herrscht in der Region von dem Monde bis zur Erde, das Thätige in der obern Region bis an den Mond. Das aus beiden Zusammengesetzte ist die Welt. Es gibt nur eine Welt, gebildet und regiert von dem Einzigen von Ewigkeit zu Ewigkeit *), denn das immer thätige Princip in ihr ist unaufhörlich wirksam; das leidende wird von demselben daher auch unaufhörlich bestimmt, und in Bewegung gesetzt. Die Welt geht da-

μη αρμονια επεγενετο, ῳτινι αν τροπῳ εγενετο etc. nach Böckh a. a. O. S. 62. Hiernach ist der Sinn: daß eine menschliche Erkenntniß von der Natur der Dinge nur in so fern möglich ist, als die Natur, oder das Wesen, in dem Begränzenden und Unbegränzten, woraus die Welt (κοσμος) besteht, vorhanden ist, und Gegensätze durch Harmonie verbunden werden mußten. — Die Harmonie wird darauf von ihm zunächst in die Octave gesetzt. Das weitere s. bei Böckh S. 65 ff. A. d. H.

*) Für diese Bezeichnungen der Gottheit, die bei Philolaus nur als thätiges Prinzip oder Weltseele erscheint, finde ich keinen genügenden Beleg in den Bruchstücken des Philolaus, auch nicht in den Worten Stob. Ecl. Phys. p. 420. αλλ' ην ο δε ο κοσμος εξ αιωνος, και εις αιωνα διαμενει, εἱς υπο ενος τω συγγενεω και κρατιστω και ανυπερθατω κυβερνωμενος. Der Demiurg in der Stelle p. 453. deutet zu sehr auf platon. Lehre. Mehr sagt die angeführte Stelle des Syrianus ad Arist. Met. XIII. p. 102. Deum finem et infinitatem constituisse und die spätern Schriftsteller, wie Philo de mundi opificio ed. Mang. p. 24, 10. u. Athenagoras legat. pro christ. VI. p. 25. ed. Oxf. reden sehr bestimmt davon. Dann werden aber auch untergeordnete Götter angeführt, welche durch geometrische Formen symbolisirt werden s. Böckh a. a. O. S. 152 und 153. A. d. H.

her auch nie unter *). Keine Kraft, weder innerhalb noch außerhalb derselben, kann sie überwältigen, weil sie das Princip alles Wirkens und Leidens in sich selbst hat. Die Welt dauert also immer unveränderlich fort, obgleich Dinge in ihr entstehen und vergehen; denn diese werden doch dem Stoff und den Formen nach erhalten, indem sie durch den Saamen dieselbe Gestalt dem bildenden Princip wieder darstellen[66].

Ueber das Weltsystem und die Ordnung der Himmelskörper findet man beim Stobäus ein Fragment, in welchem diese Behauptung der Pythagoreer so deutlich ausgedrückt ist, als man sonst nirgends findet. Philolaus nahm nicht allein, wie

---

*) Philolaus spricht, zufolge einiger Bruchstücke, von einem Untergange der Welt durch Feuer und Wasser, so wie von der Ernährung derselben, z. B. Plutarch. de placit. II, 5. *Φιλολαος διττην ειναι την φθοραν, το μεν εξ ουρανου πυρος ρυεντος, το δ' εξ υδατος σεληνιακου περιστροφη του αερος αποχυθεντος· και ταυτων ειναι τας αναθυμιασεις τροφας του κοσμου.* vgl. Stob. ecl. p. 418; allein dieß bezieht sich wahrscheinlich nur auf die Erde, und ist dann von dem Berichterstatter in dem gemeinen Sprachgebrauche von *κοσμος* und *ουρανος* ausgedrückt; ferner verstattet das Bruchstück einen sich wechselseitig bedingenden Ernährungs- u. Zerstörungsprozeß des Irdischen anzunehmen. A. d. H.

66) Stobaeus Eclog. Physic. p. 420 f. Dieses [von Böckh verbesserte und ausführlich S. 165 ff. erläuterte] Fragment ist aus Philolaus Schrift *περι ψυχης* genommen. Diese Schrift ist mir aber, so wie dieses Fragment, verdächtig, nicht allein, weil nach Diogenes Laert. VIII. §. 85. Hermippus berichtet, Philolaus habe ein einziges Buch geschrieben, nämlich das *περι φυσεως*, sondern auch wegen mancher Platonischer Ausdrücke, die hier vorkommen, z. B. *γεννησας πατηρ και δημιουργος*. Was Claudianus Mamertus de statu animae L. II. c. 2 u. 7. von diesem Werke, das er vor sich hatte, sagt, ist eben nicht von der Art, die Gründe gegen die Aechtheit desselben zu entkräften. Ist es wahrscheinlich, daß dieser Pythagoreer zu jener Zeit multis voluminibus de intelligendis rebus et quid quaeque significent, obgleich sehr dunkel, gehandelt, oder durch nexuosissimas quaestionum minutias wahrscheinlich gemacht habe, die Seele sey unkörperlich? [Gegen diese Anmerkung erinnert Böckh a. a. O. S. 30.: es lasse sich dennoch eine Ansicht aufstellen, bei welcher man sich beruhigen könne, ohne die Aechtheit jener Schrift in Zweifel zu ziehen. Die intelligendae res nämlich sind ihm die unter Zahlen vorgestellten Formen der Dinge, mit welchen Philolaus seine Lehre von der Unkörperlichkeit der Seele in Verbindung bringen mußte, daher sie auch den Laien nothwendig dunkel und spitzfindig vorgekommen sei. Unter der Schrift *περι ψυχης* versteht aber Böckh nur das dritte Buch, oder einen Abschnitt des philolaischen Werks. Zus. d. H.]

die übrigen Pythagoreer, ein Centralfeuer *), sondern auch noch in der obersten Region ein anderes Feuer an, welches das Universum umgibt. Dem Centralfeuer räumt er den ersten, göttlichen Rang in der Natur ein, unterscheidet es aber noch von der Sonne, doch so, daß er sich wieder an das Pythagoreische System anschloß. Er behauptete nehmlich, die Sonne, die wir sehen, sey eine glasartige Scheibe (ὑαλοειδης διςκος) welche das Licht und die Wärme von dem Weltfeuer (es ist nicht bestimmt, ob von dem mittlern oder obern) auffange, und weiter verbreite; es gebe daher eigentlich zwei, oder, wenn man wolle, drei Sonnen: das Weltfeuer; die eigentliche Sonne, die Sonne die wir sehen, ein Wiederschein jener; und das Bild dieser letzten in unsern Augen **). Um das Centralfeuer nun bewegen sich die Gegenerde, die Erde, der Mond, die Sonne, die Planeten, und endlich der Himmel, oder der Kreis der Firsterne. Den obersten Theil des umgebenden Körpers, [Feuers] in welchem alle Elemente in ihrer Reinheit angetroffen werden, nennt er den Olymp; die untere Region, in welcher die Planeten mit der Sonne und dem Monde sich bewegen, die Welt (κοσμος); die unterste Gegend um die Erde, worin die Veränderlichkeit herrscht, den Himmel (ουρανος; also doch wohl in einer andern Bedeutung, als oben). In dem gesetzmäßigen Gange der himmlischen Körper zeige sich die Weisheit, bei den unregelmäßigen Begebenheiten auf der Erde, die Tugend. Die Weisheit sey aber vollkommener, als die Tugend [67]).

---

*) s. oben Anm. 25 u. 34. und über die Weltbildungslehre des Philolaus Böckh a. a. O. S. 90 ff. A. d. H.

**) Das hierauf bezügliche Bruchstück ist bei Stob. ecl. phys. p. 528. vgl. Euseb. XV, 23. und Plutarch. de plac. III, 20. Siehe auch oben Anm. 34. Böckh a. a. O. S. 124. A. d. H.

67) Stobaeus Eclog. Physic. p. 488. Vgl. oben Anmerkung 34. πρωτον δ' ειναι φυσει το μεσον, περι δε τουτο δεκα σωματα θεια χορευειν, ουρανον, πλανητας, μεθ' ους ηλιον, υφ' ῳ σεληνην, υφ' ῃ την γην, υφ' ῃ την αντιχθονα, μεθ' α συμπαντα το πυρ, εστιας επι τα κεντρα ταξιν επεχον. το μεν ουν ανωτατω μερος του περιεχοντος, εν ῳ την ειλικρινειαν ειναι των στοιχειων, Ολυμπον καλει, τα δε υπο του Ολυμπου φοραν, εν ῃ τους πεντε πλανητας μεθ' ηλιου και σεληνης τεταχθαι, κοσμον· το δ' υπο τουτοις ὑποσεληνον τε και περιγειον μερος, εν ῳ τα της

Ueber die Seele, die dem Körper nach Maaß und Harmonie eingepflanzt wird, und getrennt vom Leibe ein unkörperliches Leben in der Welt führt (Macrob. Somn. Scip. I, 14.) wird uns noch die eigenthümliche Behauptung des Philolaus aufbewahrt, daß es vier Principe des organischen Lebens gebe (αρχαι του ζωου λογικου), das Haupt oder Gehirn für die Vernunft, das Herz für die Seele oder Empfindung, der Nabel für das Wachsthum, die Geschlechtstheile für die Zeugung. Vgl. Theologumena p. 22. — Auch legt ihm Plato im Phädon die Lehre von der Verwerflichkeit des Selbstmords in den Mund, s. meine Anmerkung zu S. 144. — Böckh bezieht auf ihn auch die in Plato's Gorgias p. 493. A. befindliche Stelle, und stellt damit das in einige Verbindung, was Aristot. Eth. Eudem. II, 8. über die den Menschen beherrschenden Gründe (λογοι κρειττονες ημων) gesagt wird. Zusatz d. H.

Wir übergehen hier den Archytas *), weil wir von ihm wenig Eigenthümliches wissen, und die erhaltenen Fragmente

---

φιλομεταβολου γενεσεως, ουρανον· και περι μεν τα τεταγμενα των μετεωρων γιγνεσθαι την σοφιαν, περι δε τα γινομενα της αταξιας την αρετην, τελειαν μεν εκεινην, ατελη δε ταυτην. [S. d. Erklärung dieser Stelle bei Böckh, S. 94 ff. der den ολυμπος als das reine Unbegränzte, κοσμος als den Inbegriff des Gewordenen, und unter ουρανος in dieser Stelle unter die Erde mit ihrer Atmosphäre versteht. Vgl. Ast Leben des Plato S. 108. Ueber die Lehre des Philolaus von der Bewegung der Gestirne, und von dem Verhältniß der Erde und Gegenerde zur Sonne und zum Centralfeuer insbesondere s. Böckh a. a. O. S. 114 ff. u. seine lat. Abhandlung, diesen Gegenstand betreffend. Das die Lehre von den Elementen, die unter geometrischen Figuren versinnbildet werden, betreffende Bruchstück des Philolaus habe ich oben Not. 25. berührt. Zus. d. H.]

*) Archytas der Tarentiner, einer der berühmtesten Pythagoreer, als Weiser, Staatsmann und Feldherr ausgezeichnet, war unstreitig Plato's Zeitgenosse, mit dem er auch in genauer Verbindung stand, wie die sogenannten Platonischen Briefe wenigstens als Thatsache voraussetzen. Vgl. auch Diog. L VIII, 79 sqq. Cic. de fin. V, 29. de Senect. 12. Val. Max. VIII, 7. Der unkritische Jamblich führt ihn als Zeitgenossen des Pythagoras auf, und stellt ihn doch auch mit dem Plato zusammen, was in Verbindung mit dem falsch verstandenen Beiwort πρεσβυτερος die Annahme eines ältern und eines jüngern Archytas veranlaßt hat. Als Zeitgenosse des Plato lebte Archytas ohngefähr 100 Jahre später als Pythagoras, etwa um die 96. Olymp. (400 v. Chr.) Dieß stimmt auch damit, daß er sehr viel geschrieben haben soll, da doch sonst Philolaus als erster schreibender Pythagoreer genannt wird. Ueber die angeblichen Ueberreste seiner Schriften ist oben S. 77 f. u. 80 ff. gesprochen worden. Am vollständigsten finden sich die ihm beigelegten Fragmente in der im Anhange angeführten Sammlung von Ueberresten älterer griech. Philosophie von Orelli. Eine entscheidende kritische Untersuchung über dieselben mangelt noch. Ein ihm von Claudianus Mamertus de statu animae lib. II. C. 7. beigelegtes Philosophem,

nicht ächt scheinen. Viele Lehrsätze, die darin vorkommen, sind Platonisch und Aristotelisch, und es ist daher ungewiß, ob diese nicht vielmehr vom Plato herrühren. Noch mehrere berühmte Männer werden als Schüler des samischen Philosophen aufgeführt, deren langes Verzeichniß man bei Jambich am Ende seiner Schrift von dem Pythagoreischen Leben lesen kann. Unter so vielen unbekannten Namen kommen auch mehrere vor, welche nur partheiische Vorliebe für diese Schule und das Bestreben, sie zu erheben, dahin rechnen konnte (z. B. Zamolxis, Charondas). Aber so viel ist gewiß, daß sich diese Philosophie bis zu Plato's Zeiten sehr ausgebreitet, daß sie auch auf andere Philosophen, welche nicht gerade zu dieser Schule zu zählen sind, Einfluß gehabt hat. Dieß gilt namentlich von den Eleaten und von Empedokles *), der viele die Natur betreffende Philosopheme aus der Pythagoreischen Philosophie nahm. Die Sophisten fanden in ihr eine ergiebige Quelle ihrer ausgebreiteten Kenntnisse. Plato und seine nächsten Nachfolger benutzten Pythagoreische Philosopheme. Aus Mangel an bewährten Urkunden läßt sich nicht in allen einzelnen Fällen bestimmt angeben, wie weit diese Benutzung ging; aber im Allgemeinen ist es doch ausgemacht, daß die Pythagoreische Philosophie auf die Entwickelung des philosophischen und vorzüglich des mathematischen Geistes sehr vortheilhaft gewirkt hat **). Nach Plato's Zeiten mußte freilich dieser wissenschaft-

---

welches mit der auf die Welt angewandten Zahlenlehre des Pythagoras übereinstimmt, habe ich oben zur Anmerk. 46. angeführt. Daß er sich um die Mathematik sehr verdient gemacht, z. B. durch Erfindung der analytischen Methode, wird allgemein gerühmt. A. d. H.

*) Porphyr. vita Pyth. §. 29. Empedokles wird daher von mehreren als Pythagoreer aufgeführt Diog. L. VIII. A. d. H.

**) Zu den berühmten spätern Pythagoreern rechnen wir den berühmten Mathematiker, Astronomen und Arzt Eudoxus aus Knidus, welcher des Archytas so wie des Plato Schüler genannt wird (Diog. L. VIII, 86.). Hierher mag auch gehören Euritheos welcher, nach Athen. IV. p. 157. C. lehrte, daß die Seele zur Strafe in den Körper gebannt sey. Als die letzten ältern Pythagoreer führt Diog. VIII, 46. vgl. Iamblich. de vita Pyth. §. 251. an die Schüler des Philolaus und Eurytus: Xenophilus aus Chalcis, Freund oder Lehrer des Aristoxenus, s. auch Gell. noct. att. III, 11. Val. Max. VIII, 13. in der Musiklehre berühmt, und

liche Einfluß aufhören, weil die Philosophie und alle Wissenschaften in ihrer Bildung zu weit vorgerückt waren. Es gab zwar noch Pythagoreer, aber sie sind für die Fortbildung der Wissenschaft unbedeutend geblieben; der Anspruch auf diesen Namen gründete sich nur noch auf ihren Lebenswandel und ihre Sitten. Nach Christi Geburt lebte die pythagoreische Schule wieder auf, aber in einer ganz eigenen Gestalt, in welcher sie eine für die Wissenschaft nachtheilige Richtung erhielt.

Vierter Abschnitt.

Darstellung der Eleatischen Philosopheme.

Das Merkwürdigste, was die Geschichte der Philosophie vor Sokrates aufzuweisen hat, ist das Gedankensystem der Eleatiker, welches sich durch seine Neuheit, Kühnheit und Bündigkeit vor allen andern auszeichnet. Sie sind die ersten Denker, welche nicht nur nach Principien geforscht, sondern auch wirklich eins aufgestellt, und consequent entwickelt haben *); sie

die Phliasier Phanto, Diokles, Polymnestus und Echekrates, der in Plato's Phädon die letzte Rede des Sokrates mittheilt, und der zu Platos Zeit lebte, aber keineswegs sein Lehrer seyn konnte, nach Cic. de fin. V, 29. — Unter den Frauen, welche sich der Pythagoreischen Schule anschlossen, sind berühmt: Theano des Pythagoras Gattin, nach andern des Brontinus (Diog. L. VIII, 42. Porphyr. vita Pyth. §. 4. u. 19. Vide not. Luc. Holstenii et Rittershus. ad h. l.) Ein von Holstein mitgetheilter Brief gehört ihr offenbar nicht an, da Platos Ideenlehre in demselben erwähnt wird. Ferner Timycha, Gattin des Myllias, und Myia, Tochter des Pythagoras. Ueber die Pythagoreischen Frauen überhaupt s. Menagii historia mulierum philosopharum §. 76. p. 499 sq. u. Fabric. bibl. gr. Lib. II. c. XIII. Wieland über die pyth. Frauen XXIV. Bd. seiner Werke. S. 245 f. Ueber die ihnen beigelegten Briefe vergl. oben S. 74.
A. d. H.

*) Nach Principien hatten schon frühere Philosophen geforscht, aber sie hatten, ausgehend von der empirischen Mannigfaltigkeit der

trennten zuerst Principien der Vernunft von empirischen Sätzen, und vermieden die Vermischung beider sorgfältig *); sie entwickelten dadurch zuerst den Unterschied zwischen einer Vernunftwelt und der Erfahrungswelt, und deckten dadurch den Widerstreit der Erfahrung und der rein speculativen, über alle Erfahrung sich erhebenden, Vernunft auf. Zum Glück für die Geschichte der Philosophie haben sich nicht nur Fragmente aus den merkwürdigsten Schriften dieser Männer erhalten, aus denen sich ihr Ideengang mit Bestimmtheit erkennen läßt, sondern die spätern Schriftsteller haben uns auch so Vieles von ihrem Philosophiren aufgezeichnet, daß wir zwar nicht ihr vollständiges System, aber doch die Hauptsätze desselben, und, was die Hauptsache ist, das Fortschreiten und die Richtung, welche die wissenschaftliche Cultur durch sie genommen, übersehen und beurtheilen können. Der Geschichtschreiber hat hier noch den Vortheil, daß es nur vier Philosophen sind, welche sich unter dem Namen der Eleatischen ausgezeichnet haben, und daß das Verdienst jedes einzelnen derselben bestimmt angegeben werden kann.

Xenophanes, der Stifter der eleatischen Philosophie **), war in Kolophon, einer berühmten Stadt in Jonien, um

---

Dinge, das Princip in einem, sie verbindenden und erklärenden Urstoffe gesucht, wie die ionischen Physiker, welche verschiedene Urstoffe setzten; oder in der allgemeinen Form der Anschauung, wie Pythagoras. Dieser hatte sich zu einer nichtsinnlichen Einheit aufgeschwungen; aber er faßte das Wirken des Princips noch unter der unangemessenen Form der Zahl (S. m. Anmerk. zu S. 107.), und den Gedanken in symbolischer Hülle. Die Eleaten aber gingen einen Schritt weiter, und faßten das Princip als die, von allem Sinnlichen unabhängige Einheit, in der Form des reinen Gedankens auf. Hiermit standen sie auf dem Gebiete der reinen Vernunftwissenschaft, und es entwickelte sich damit auch die dialektische Kunst. — Dieß wollte vielleicht der Verf. sagen. A. d. H.

*) Von Xenophanes kann dieß noch bezweifelt werden. A. d. H.

**) Nach Plato Sophist. p. 242. D. scheint es wohl, als ob die eleatische Schule noch über Xenophanes hinausginge: allein da Elea erst durch flüchtige Phocenser zu Xenophanes Zeit angelegt wurde (nach Herodot. I, 167. vgl. Heyne opusc. Acad. Vol. II. p. 9. praef.), so kann dieß wohl nur von dem dort angeführten Grundphilosophem, daß Alles Eins sey, gelten; und dieß vielleicht auch nur dem Inhalte, nicht der philosophischen Form nach. A. d. H.

dieselbe Zeit, als Pythagoras, geboren, verließ aber aus Gründen, die wir nicht genau wissen, sein Vaterland (Anfang der 61 Olymp., v. Chr. 536.), und ließ sich in Elea oder Velia, einer nicht längst gestifteten Pflanzstadt der Phocäer in Unteritalien, nieder, wo er bis in ein hohes Alter lebte [1]). Wahrscheinlich hat er keinen Lehrer im eigentlichen Sinne gehabt, besaß aber Kenntniß von den Philosophemen der Jonier und des Pythagoras; des letztern erwähnt er ausdrücklich in einem elegischen Gedicht (Diog. L. VIII, 36.). Wir wissen von seinen übrigen Lebensumständen so viel als nichts.

Dasselbe gilt auch von seinem Freund und Schüler *) Parmenides, der zu Elea geboren, und um die 69. oder (wenn Platos Angabe in dem Dialoge Parmenides historisch wahr ist, daß Parmenides mit dem Zeno in der frühesten Jugend des Sokrates in Athen gewesen, woran fast nicht zu zweifeln ist) um die 79 Olympiade berühmt war, und nach dem letzten Datum bis über die 80 Olympiade gelebt haben muß [2]). Als einen tiefen Denker schildern ihn Plato und

1) Diogenes Laert. IX. §. 18 sq. [Nach diesem hielt er sich, nachdem er sein Vaterland verlassen, in Zankle und Catane in Sicilien auf, und blühte um die 60 Olymp., 540 v. Chr. Seine Schule konnte von seinen Nachfolgern den Namen der eleatischen erhalten, ohne daß er, der Stifter, sich daselbst aufhielt.] Nach Sextus adversus Grammatic. §. 257. ist er um die 40 Olympiade geboren, also ungefähr um dieselbe Zeit, als Anaximander. [Nach dieser Angabe wäre er aber früher als Pythagoras und Anaximander geboren. Die Angabe, daß er dem Telauges gefolgt sey, Diog. L. I, 16. hat wohl überhaupt keinen verständigen Sinn.] Vielleicht besuchte er auf seiner Reise nach Elea auch Aegypten. Plutarch de superstitione ed. Hutten Vol. VIII, p. 80. führt einen Vers von ihm an, worin er des Aberglaubens der Aegyptier spottet. Nach Aristoteles (Rhetoric. II, c. 23.) galt dieses aber den Bürgern von Elea. [Nach Diogenes sang er seine eigenen Verse als Rhapsode, bekämpfte die homerischen und hesiodischen Vorstellungen von den Göttern in Jamben und Elegieen — vgl. Sext. Emp. Pyrrh. hypoth. I, 224. — besang die Erbauung von Kolophon und die Gründung der Colonie in Elea in großen Gedichten und begrub seine Söhne mit eignen Händen vielleicht aus Armuth, über die er sich nach Plutarch in Apophthegm. gegen Hieron, König von Syrakus, beklagte. Zus. d. H.]

*) Arist. Met. I, 5. (μαθητης) Sext. Emp. adv. math. VII, 11. (γνωριμος) Diog. L. IX, 21. A. d. H.

2) Diogenes Laert. IX, §. 23. [Nach der gewöhnlichen Lesart bei diesem blühte Parmenides um die 69 Ol. Um diese Angabe mit

Aristoteles, und die Ueberreste seines Gedichtes und seiner Philosophie beweisen es. Auch seine Lebensweise wird als musterhaft gerühmt [3]).

Sein Schüler und Freund war Zeno aus Elea, der nur etwa 25 Jahre jünger war, da er mit Parmenides, ungefähr im 40 Jahre seines Alters, um die 80 Olympiade, jene Reise nach Athen machte [4]). Mit vielem Scharfsinn vertheidigte er das Eleatische System, indem er zeigte, daß das entgegengesetzte lauter Widersprüche enthalte *). Seine Zweifel gegen die Realität der Bewegung, und seine Forschungen über Zeit und Raum, machen ihn für die Geschichte der Philosophie sehr merkwürdig. Von seinem Leben ist nichts so be-

---

den folgenden Bestimmungen des Plato auszugleichen, hat man Scaligers Lesart 79 Olymp. angenommen.] Plato im Parmenides Vol. X. p. 72. 80. 93. Parmenides war ungefähr 65, Zeno aber nahe an 40 Jahr. Das Factum von Parmenides Zusammenkunft mit Sokrates wird noch im Theaetet Ed. Bip. Vol. II. p. 158. und Sophista p. 202. angeführt. Fülleborns Beiträge zur Gesch. d. Philosophie St. VI, p. 11. Ueber die Lebensumstände des Parmenides vgl. jedoch Ast: Plato's Leben und Schriften S. 247. [Die Angabe des Sotion bei Diog. L., daß er mehr dem Pythagoreer Diochetes gefolgt sey, als dem Xenophanes, kann in Hinsicht der Lehre schwerlich gegründet seyn; sie würde folglich darauf zu beschränken seyn, daß sich Parmenides im Umgange und vielleicht auch in der Lebensweise mehr an Pythagoreer angeschlossen habe. Vielleicht wird er darum auch nebst Zeno unter den Pythagoreischen Männern genannt (Strabo lib. VI. Anonym. de vita Pythag.,) wenn dieß nicht etwa von einer Praalerei der spätern Pythagoreer herrührt. Zus. d. H.]

3) Plato Theaetet. Vol. II. p. 137. 138. Soph. Vol. II. p. 240. Aristoteles Metaphysicor. I. c. 5. Es ist ein sonderbares Phänomen, daß sowohl Plato, als Aristoteles, weder dem Xenophanes, noch dem Melissus dieselbe Gerechtigkeit wiederfahren lassen. Der letzte nennt sie μικρον αγροικοτερους [aber in Beziehung auf die Schärfe und Feinheit des Geistes. — Als Gesetzgeber Eleas führt den Parmenides außer Diog. L. IX, 23. auch Plutarch. adv. Colot. T. III. p. 434. und Strabo lib. VI init. an. Zus. d. H.]

4) Siehe die in der Anm. 2. angeführten Stellen. [Vgl. über ihn Diog. L. IX, 25 sq. Einige nennen ihn sogar den Sohn, andre nur den Adoptivsohn des Parmenides. Plato Parmenid. X. p. 72. Bip. παιδικα. Zus. d. H.]

*) Hierin trat zuerst eine ausgebildetere dialectische Kunst hervor; und der Gegensatz, in welchem dieses System mit den gewöhnlichen Ansichten stand, machte sie um so mehr zum Bedürfniß. Aus diesen Beziehungen erklärt sich, warum man ihn schon früh (Diog. L. IX, 25.) den Vater der Dialectik nannte. A. d. H.

kannt, als daß er als Vertheidiger der Freiheit gegen einen Tyrannen seines Vaterlandes auf eine martervolle Art hingerichtet wurde. Die Umstände dieser Begebenheit werden auf eine so sonderbare Art und mit so vielen Abweichungen erzählt, daß man in Versuchung geräth, die ganze Sache für erdichtet zu halten, oder eine Verwechselung der Namen zu vermuthen [5]).

Um dieselbe Zeit, oder auch noch etwas später als Zeno, lebte Melissus von Samos, der nicht nur als Philosoph, sondern auch als Feldherr, und Besieger einer athenienſischen Flotte berühmt ist. Nach Apollodor blühte er um die 84 Olympiade [6]).

Diese vier Männer waren alle Schriftsteller; Xenophanes und Parmenides in Versen, die mehr wegen des Inhalts als der poetischen Form von den Alten geschätzt wurden; Zeno und Melissus in Prosa. Von ihren Schriften sind nur Fragmente übrig geblieben, welche Aristoteles, Sextus, Simplicius und andere aufbewahrt, unter den Neuern Stephanus und Fülleborn *) gesammelt haben [7]).

---

5) Diogenes Laert. IX. §. 26 sq. Cicero Natura Deor. III. c. 33. Tuscul. Quaest. II. c. 22. Val. Max. III, 3. Plutarch. adv. Colot. ed. Reiske. Vol. X, 630.

6) Diogenes Laert. IX. §. 25. [Nach diesem war er Schüler des Parmenides, obgleich er auch mit Heraklit umging.] Plutarch. adv. Colot. Vol. X. p. 629.

*) Die philosophischen Fragmente des Xenophanes und Parmenides, welche größtentheils aus den Gedichten περι φυσεως seyn mögen, sind von Fülleborn, und noch vollständiger von Brandis in den im Anhange angeführten Abhandlungen gesammelt. Die des Parmenides hat auch nebst denen des Empedokles Amad. Peyron Lips. 1810. 8. herausgegeben. Eben so findet man die Fragmente des Melissus bei Brandis; aber die des Zeno sind sehr gering und noch zerstreut. Siehe die folgende Anmerk. No. 7. A. d. H.

7) Xenophanes, Parmenides und Melissus schrieben περι φυσεως, das allgemeine Thema der damaligen Denker. Die vorzüglichste Quelle dieser Fragmente ist eine kleine Schrift des Aristoteles de Zenone Xenophane, Gorgia, die aber sehr verdorben und lückenhaft auf uns gekommen ist. Den kritischen Verdiensten von Fabricius, Buhle (historia Pantheismi etc.), Tiedemann, Fülleborn und Spalding verdanken wir erst den sichern Gebrauch derselben, da durch die vereinigten Untersuchungen derselben nun so viel aufgeklärt ist, daß wir wissen, das erste und zweite Capitel handle von Melissus, das dritte und vierte von Xenopha-

Der philosophische Geist nahm in diesen Männern eine ganz eigne Richtung. Sie haben nichts mit den vorhergehenden Denkern gemein, nichts von ihnen entlehnt, wahrscheinlich aber wurde diese Richtung durch die Versuche der vorhergehenden Denker veranlaßt. Um Thales und Pythagoras zu widerlegen, schrieb Xenophanes [8]). Jene Philosophen hatten stillschweigend als Grund angenommen: Aus Nichts entstehet Nichts, und etwas Erstes aufgesucht, aus welchem Alles entstanden sey. Allein Xenophanes fand an dem Begriffe des Entstehens Anstoß, er unterwarf ihn einer Prüfung, und da er bei demselben von allen Bedingungen der Wahrnehmung abstrahirte, so mußte er natürlich

---

nes. Fülleborn, Liber de Xenophane, Zenone et Gorgia Aristoteli vulgo tributus passim illustratus. Halae 1789. behauptete noch, daß alle vier von Xenophanes handeln. Nach Spaldings Commentarius in primam partem libelli de Xenophane, Zenone et Gorgia Berlin 1793. läßt sich kaum noch zweifeln, daß in den zwei ersten von Melissus die Rede ist. Vielleicht sind es Theile eines größern Werkes, in denen Aristoteles die Lehrsätze der ältern Philosophen widerlegte, und wahrscheinlich gehören noch die in dem Schriftenverzeichnisse beim Diogenes V. §. 25. angeführten περι της Αρχυτου φιλοσοφιας, περι της Σπευσιππου και Ξενοκρατους, προς τα Αλκμαιωνος, προς τους Πυθαγορειους, προς τα Ζηνωνος dazu. [Nach meiner Meinung nennt Tennemann mit Unrecht die Schrift, die den Titel führt de Zenone, Xenophane et Gorgia, die vorzüglichste Quelle der Fragmente der genannten eleatischen Philosophen. Denn fürs Erste ist von Parmenides und Zeno in dieser Schrift ausdrücklich nur zweimal die Rede; ferner werden in derselben die eleatischen Ansichten in förmlichen Schlüssen vorgetragen, wie sie die Form der Poesie gar nicht aufnimmt, deren sich doch nach der übereinstimmenden Versicherung der Alten Parmenides und Xenophanes bedient haben; so daß, wenn diese Schlußformen selbst den Eleaten angehören sollten, sie nur dem dialectischen Zeno, kaum dem geistesschwächern Meliß, wie ihn Aristoteles a. a. O. ansieht, zugeschrieben werden könnten. Das Wahrscheinlichere ist jedoch, daß der spätere Verfasser jener Schrift gemeinschaftlich mit Simplicius aus einer mittelbaren Quelle schöpfte, (vielleicht wie Brandis p. 17. annimmt, aus einer Schrift des Theophrast,) und den hier angeführten Ansichten die Form der Schlüsse gab. Daß er wenigstens das Gedicht des Xenophanes nicht vor sich hatte, glaube ich um so mehr, da er doch einige Stellen des Parmenides in rhythmischer Form, also wahrscheinlich nach dem Originale, anführt. Zus. d. H.]

8) Diogenes Laert. IX, §. 18. αντιδοξασαι δε λεγεται Θαλη και Πυθαγορα. [welche Stelle jedoch nur überhaupt von entgegengesetzten Meinungen redet. Zus. d. H.]

die Möglichkeit eines Werdens unbegreiflich finden. Er kam also auf das entgegengesetzte Resultat: Es entstehet gar nichts. In der Welt ist nur Seyn, kein Werden[9]).

I. Dieses System beruhet auf den beiden Sätzen: Aus Nichts kann Nichts entstehen, aber auch aus Etwas kann Nichts entstehen; also ist alles Entstehen unmöglich. Der erste Satz wird nicht weiter bewiesen, weil ihn auch die Physiker stillschweigend anerkannten; den zweiten hingegen sucht Xenophanes durch Induction zu erweisen. Wenn

---

9) Aristoteles Metaphys. I, c. 5. Sextus Empir. Pyrrhon. Hypotyp. I, §. 224. 225. Cicero Academ. Quaest. IV, c. 37. [In allen diesen Stellen wird als Hauptsatz, den Xenophanes zuerst behauptet, der Satz angeführt, es sey Alles eine Natur, εν ειναι το παν, unum esse omnia, wie Sext. Emp. und Cicero sagen. Vgl. die Stelle des Plato Sophist. p. 242. D. ως ενος οντος των παντων καλουμενων. Aristoteles, der in der angeführten Stelle zuerst von den Eleatikern überhaupt spricht: περι του παντος ως αν μιας ουσης φυσεως απεφηναιτο, sagt von Xenophanes insbesondere, nach den in der 12. Anmerkung angeführten Worten: er, der zuerst die Einheit gelehrt, habe noch nicht genauer bestimmt, ob er das Eins dem Begriffe nach, oder der Materie nach nehme, sondern den ganzen Himmel betrachtend, habe er das Eins die Gottheit genannt. Die Hauptsätze sind also: alle Dinge sind eins — einer Natur — und diese Einheit ist Gott; wie es Galen. philosoph. III. kurz faßt ειναι παντα ἑν και τουτο υπαρχειν θεον oder Simplic. ad Arist. phys. p. 6. το γαρ ἑν τουτο και παν τον θεον ελεγεν etc. (Daß sich Xenophanes dabei des Wortes το ον bedient haben sollte, ist eine Vermuthung, welche Brandis p. 25. mit zu schwachen Gründen aufstellt.) Wie nun Xenophanes die Einheit von dem, allen Dingen zum Grunde liegenden, Wesen versteht, und diese Einheit Gott nennt, so wird auch die nach der Schrift de Xenophane etc. und von Simplicius ihm beigelegte Gedankenreihe, welche unser Verfasser im folgenden Texte anführt, zunächst nur auf Gott bezogen. αδυνατον φησιν ειναι (ει τι εστι) γενεσθαι, τουτο λεγων επι του Θεου; weshalb auch die, hier sehr leichte, Wiederlegung (Cap. III.) sagt: unter dieser Voraussetzung würde entweder nichts als Gott, oder alle Dinge würden ungeworden seyn. Sonach dürften die Sätze: „es entsteht gar nichts; in der Welt ist nur Seyn, kein Werden," oder wie Andere sagen: „Alles Seiende ist ewig, es gibt keine Vielheit von Dingen" (s. Anm. 11.), dem Xenophanes so nicht beigelegt werden, und es kann nur als tadelnde Folgerung aus seinen Sätzen erklärt werden, wenn es bei Plutarch. apud Euseb. in praepar. evang. I, 8. heißt: ουτε γενεσιν ουτε φθοραν απολειπει und Pseudorigines p. 95. sagt: ουδεν γενεται, ουδε φθειρεται, woran sich unser Verfasser zu halten scheint, ohne auf den genauern Ausdruck in jener Schrift viel zu sehen. — Zusatz d. H.]

etwas entsteht, so entsteht es entweder aus einem ähnlichen, oder unähnlichen Dinge. Das erste kann nicht seyn. Denn ähnlichen Dingen kommen auch ähnliche Prädikate zu. Es ist also kein Grund vorhanden, warum das eine eher das Hervorbringende als das Hervorgebrachte sey. Es ist aber eben so wenig denkbar, daß aus dem Unähnlichen etwas Unähnliches entstehe. Denn wenn aus dem Schwächeren das Stärkere, aus dem Kleineren das Größere, aus dem Geringeren das Bessere, oder umgekehrt entstünde, so würde das nicht Seyende aus dem Seyenden entstehen [10]; es würde etwas, das keinen Grund hätte.

II. Alles Entstandene ist auch vergänglich; was keinen Anfang hat, ist also auch ewig fortdauernd. Alles was ist, ist also ewig, unveränderlich, ewig dauernd [11].

---

10) Aristotel. de Xenoph. Zenone et Gorg. 3. Kap. *Αδυνατον φησιν ειναι, ει τι εστι* [diese drei letztern Worte hält Brandis p. 27. mit Recht, wie ich glaube, für ein Einschiebsel, welches aus dem ähnlichen Anfange des ersten Kapitels der Schrift herrührt] *γενεσθαι, τουτο λεγων επι του θεου· αναγκη γαρ ητοι εκ ομοιων (ἠ εξ) ανομοιων γενεσθαι το γενομενον. δυνατον δε ουδετερον· ουτε γαρ ομοιον υφ᾽ ομοιου προσηκειν τεκνωθηναι μαλλον, ἠ τεκνωσαι. ταυτα γαρ απαντα τοις γε ισοις ομοιως υπαρχειν προς αλληλα. ουτ᾽ αν εξ ανομοιου το ανομοιον γενεσθαι· ει γαρ γιγνοιτο εξ ασθενεστερου το ισχυροτερον, ἠ εξ ελαττονος το μειζον, ἠ εκ χειρονος το κρειττον, ἠ τουναντιον τα χειρω εκ των κρειττονων, το ουκ ον εξ οντος αν γενεσθαι· οπερ αδυνατον. αϊδιον μεν ουν δια ταυτ᾽ ειναι τον θεον.* Vgl. Simpl. in Arist. Physic. p. 6. [Nach diesen Stellen ist auch die obige Uebersetzung des Verfs. berichtigt worden. Uebrigens scheint mir diese Schlußfolge in des Xenophanes Munde auch darum verdächtig, weil sie nach derselben Schrift vgl. Cap. IV. auch dem Melissus beigelegt wird. Vielleicht erklärte und entwickelte sich der Schriftsteller, aus welchem sie genommen ist, auf diese Weise des Xenophanes Aussprüche, und führte die spätere Entwickelung auch auf den Vorgänger des Melissus zurück. Zus. d. H.]

11) Diogenes Laert. IX, §. 19. *πρωτος τε απεφηνατο, ὁτι παν το γιγνομενον φθαρτον εστι.* [Dieser Satz, den der Vf. hier in die Gedankenfolge der angeführten Schrift hineinschiebt, heißt zunächst nur: „alles was wird, ist vergänglich." Dieser Satz aber enthält nur den negativen Ausdruck des Satzes: die Einheit der Dinge, — bei Xenophanes = Gott, ist ewig. In diesem Sinne sagt dieß auch Plutarch. de placit. II, 4. vom κοσμος: *αγεννητον καὶ αϊδιον, και αφθαρτον τον κοσμον* vergl.

III. Ehe wir weiter gehen, müssen wir bemerken, daß Xenophanes die Welt und Gott in eine Idee unzertrennlich-zusammenfaßte. Die Welt ist Gott; Gott ist die Welt [12]). Es fehlt uns zwar darüber an deutlichen Stellen, aus denen wir nicht allein, daß er dieses behauptet, sondern auch, wie er darauf kam, in dem ganzen Systeme seiner Gedanken erkennen könnten; dennoch ist es so schwer nicht, diesen Ideengang zu verfolgen. Es war wohl nicht allein ein dunkles Gefühl, welches ihn bei Betrachtung des Himmels, der ganzen sichtbaren Welt, zu dem Gedanken: Alles ist Eins, hinführte, wie Aristoteles andeutet, sondern auch die Consequenz seiner Begriffe, welche die Stelle der Gründe vertrat. Indem er alles Entstehen unbegreiflich fand, und alles Wirkliche in der Welt für ewig und unveränderlich halten mußte *), hob er alle Unterscheidungsmerkmale zwischen Gott und Welt auf, und beide mußten, theoretisch betrachtet, in einen Begriff zusammenfließen. Jene Betrachtung, welche das Gemüth mit Bewunderung über die Majestät, Größe, Ordnung und Harmonie des Himmels erfüllt, half diese Verschmelzung vollenden, die auch spätern Philosophen unvermeidlich war. Der menschliche Geist strebt immer der Idee Gott objective Realität zu geben, und unvermerkt wird dieser zu einem Weltwesen. Denn faßt der Verstand nicht alles Existirende,

---

Stob. ecl. I, 21. und Theodoret. de Gr. affect. cur. p. 794. ἑν το παν — ου γεννητον, αλλ᾽ αἰδιον. Vgl. auch die Stelle Aristot. Rhet. II, 23. Anm. 19. Zus. d. H.]

12) Aristoteles Metaphysic. I, c. 5. Ξενοφανης δε πρωτος τουτων ἑνισας — ουδεν διεσαφηνισεν, ουδε της φυσεως τουτων ουδετερας εοικε θιγειν, αλλ᾽ εις τον ὁλον ουρανον αποβλεψας, το ἑν ειναι φησι τον θεον. Sextus Hypotypos. Pyrrhon. I, §. 224. 225. ἑν ειναι το παν και τον θεον συμφυη τοις πασι. Treffend läßt ihn hier Timon in seinen Sillen seinen Ideengang so angeben:

— ὁππη γαρ εμον νοον ειρυσαιμι,
εις ἑν ταυτο τε παν ανελυετο. παν δε ον αιει
παντη ανελκομενον μιαν εις φυσιν ἱσταθ᾽ ὁμοιαν.

*) S. Zusatz zu Anmerk. 11. Nach den Quellen darf man nur sagen, Xenophanes habe die Welt nach ihrer Einheit Gott genannt; so hat es auch einen Sinn, wenn Sextus in der angeführten Stelle sagt: Gott sey allen Dingen verwandt. A. d. H.

Reale in dem Weltbegriff zusammen? Beide Objecte sind zu groß, um neben einander zu bestehen; einer verschlingt den andern. Wie viel Mühe hat sich nicht die Vernunft gegeben, das Verhältniß beider Objecte gegen einander zu bestimmen, ohne daß es ihr je geglückt ist. Für Xenophanes, der weder einen noch den andern Begriff aufgeben konnte, blieb kein anderer Ausweg offen, als die Identificirung beider. Uebrigens erklärte sich Xenophanes nicht in deutlichen Begriffen über die Einheit der Welt und Gott; aber die folgenden Eleaten entwickelten den ihm dunkel vorgeschwebten Begriff deutlicher. Wir gehen jetzt in der Entwickelung des Xenophanischen Systems weiter fort, und erinnern nur, daß nun das folgende Räsonnement einzig auf Gott geht.

IV. Gott ist also nach dem Vorhergehenden ewig [13]).

V. Es ist nur ein Gott möglich; dieser Satz wird aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens bewiesen. Letzter erscheint hier zuerst in deutlicherer Gestalt, allein er ist doch noch roh, und begreift eigentlich nur das Maximum von Kraft *), aber in der Folge schließt er noch mehrere Realitäten ein. Gott ist das Wesen, welches an Macht Allem überlegen ist, dieses gehört zu seiner Natur. Giebt es mehrere Götter, gleich an Macht, so ist keiner unter ihnen das vollkommenste Wesen; wären sie ungleich, so würde des andern Wille und Macht durch den andern beschränkt seyn, und in so fern wäre er nicht Gott. Gott kann also nur einzig seyn [14]).

---

13) Aristoteles de Xenoph. Zen. Gorg. 3. Kap.

*) Doch erklärt der Verf. jener Schrift Cap. IV. das κρατιστον durch δυνατωτατον και βελτιστον, und setzt sogar hinzu το δε κρατιστον ειναι τον θεον, ουχ ουτως υπολαμβανων λεγεται, ως προς αλλο τι τοιαυτη η του θεου φυσις, αλλα προς την εαυτου διαθεσιν. A. d. H.

14) Aristoteles am angeführten Orte. ει δ' εστιν ο θεος απαντων κρατιστον, ένα φησιν αυτον προσηκειν ειναι· ει γαρ δυο, ή ετι πλειους εισι, ουκ αν ετι κρατιστον και βελτιστον αυτον ειναι παντων· εκαστος γαρ αν θεος των πολλων, ομοιος ων, τοιουτος έιη. τουτο γαρ θεον και θεου δυναμιν ειναι κρατειν, αλλα μη κρατεισθαι, και παντα κρατεισθαι ειναι· ωστε καθο μη κρειττον, κατα τοσουτον ουκ ειναι θεον· πλειονων ουν οντων, ει μεν ειεν τα μεν αλληλων κρειττους, τα δε ήττους, ουκ αν ειναι

VI. Da Gott aber einer ist, so ist er auch sich durchgängig ähnlich und gleich. Denn wäre das nicht, so müßten einige Theile von Gott vorzüglicher, andere geringer, einige den andern überlegen, die andern unterwürfig und durch jene beschränkt seyn; dieses ist aber unmöglich. Er sieht, höret also durchgängig in gleicher Maaße, und so mit den andern Sinnen und dem Denken [15]). — Xenophanes dachte sich Gott zwar als Intelligenz *); aber nach einem sehr unvollkommenen Begriffe. Das

---

θεους· πεφυκεναι γαρ θεον μη κρατεισθαι. ισων δε οντων, ουκ αν εχειν θεον φυσιν δειν, ειναι κρατιστον. το δε ἰσον, ουτε βελτιον, ουτε χειρον ειναι του ισου. ωστ᾽ ειπερ ἐιη τε, και τοιουτον ἐιη θεος, ἑνα μονον ειναι τον θεον. ουδε γαρ ουδε παντα δυνασθαι αν ἁ βουλοιτο· ουδε γαρ αν δυνασθαι πλειονων οντων ἑνα μονον. [Simplic. in Arist. physic. p. 6. faßt diese Gedankenfolge kürzer. Wenn nun doch Xenophanes anderwärts von Göttern spricht, wie z. B. in mehreren poetischen Fragmenten (vgl. Note 19. 25.) so ist anzunehmen, daß er dann als Dichter, und nach der vorausgesetzten Volksansicht spricht. Nach Plutarch hätte er sich gar des obigen Raisonnements bedient, um zu beweissen, daß es unter den Göttern keinen Vorrang gebe. Plutarch. apud Euseb. l. l. p. 23. αποφαινεται δε και περι θεων, ως ουδεμιας ἡγεμονιας εν αὐτοις οὐσης, οὐ γαρ ὁσιον δεσποζεσθαι τινα των θεων· επιδεισθαι τε μηδενος αυτων μηδενα μηθ᾽ ὁλως. — Ich möchte darum jedoch nicht mit Brandis a. a. O. p. 34. gerade eine doppelte Lehrweise des Xenophanes annehmen.
Zus. d. H.

15) Aristoteles de Xenophan. Zen. C. 3. ἑνα δ᾽ οντα, ὁμοιον ειναι παντη, ὁρᾳν τε και ακουειν, τας τε αλλας αισθησεις εχοντα παντη, ει γαρ μη, κρατειν αν και κρατεισθαι υπ᾽ αλληλων τα μερη θεου οντα· οπερ αδυνατον; oder wie es Diogenes Laert. IX. §. 19. ausdrückt ὁλον δε ὁρᾳν, και ὁλον ακουειν; vgl. Plutarch. ap. Euseb. l. l. ακουειν και οραν καθολου, και μη κατα μερος, und Orig. Philos. XIV. Timon in den angeführten Sillen sagt:

εκτος απ᾽ ανθρωπων θεον επλασατ᾽ ισον ἁπαντη
ασκηθη νοερωτον — ἠε νοημα.

Sextus Empir. Hypotypos. Pyrrh. I. §. 224. [Noch näher bezieht sich auf die obigen Stellen das von Fabricius mit Recht dem Xenophanes zugeeignete Fragment

οὐλος γαρ ὁρᾳ, οὐλος δε νοεῖ, οὐλος δε τ᾽ ακουει

Sext. Emp. adv. Math. IX, 144. Uebrigens möchten die obigen Worte noch bestimmter so zu übersetzen seyn: er sieht und hört ganz, oder ist ganz durchaus Hören, Sehen, und überhaupt Empfinden.
Zus. d. H.]

*) Hieher gehört die Stelle Simplicius in phys. Arist. p. 6. και παντα δε νοειν φησιν αυτον, λεγων „αλλ᾽ απανευθε πόνοιο νοου

Denken und Empfinden war überhaupt noch zu wenig unterschieden; selbst Parmenides machte die Denkkraft ganz von der Organisation abhängig. Und so scheint auch Xenophanes das Denken und Empfinden als unzertrennlich angesehen zu haben.

VII. In so fern Gott durchgängig ähnlich ist, ist er kugelgestaltig. Denn so wie ein Theil ist, ist der andere auch [16]).

Man muß es dem Zeitalter verzeihen, wenn Xenophanes aus der durchgängigen Aehnlichkeit oder vielmehr Gleichheit der Eigenschaften auf die Kugelgestalt schließt, welche doch als ein Bild anzusehen ist, um jene zu versinnlichen. Unterdessen würde man doch sehr irren, wenn man glaubte, daß dieses auch Xenophanes für nichts weiter, als ein Bild gehalten habe. Denn offenbar schmolz hier die Idee von Gott und Universum in Eins zusammen, und indem er die Idee von der einen, vollkommenen Substanz hypostasirt, muß er sie in den Raum setzen, um ihr Wirklichkeit zu geben. Daher spricht er auch von Theilen Gottes. Alles, was den Raum einnimmt, ist das denkende vollkommene Wesen. Alle Theile sind darin vollkommen gleich. Hieran schloß sich nun der Begriff der Kugelgestalt, welche überhaupt schon von allen Phi-

---

φρενι παντα κραδαινει“ Vgl. Brandis l. l. p. 37. Sext. Emp. nennt den Gott des X. λογικον u. Diog. L. IX, 19. sagt συμπαντα τε ειναι νουν και φρονησιν. Cic. de nat. Deor. I, 11. tum Xenophanes, qui mente adiuncta omne praeterea, quod esset infinitum, deum voluit esse, de ipsa mente item reprehenditur, ut caeteri. Mit dieser Vorstellung der Gottheit, oder der Einheit, als Intelligenz, stimmt die oben angeführte Stelle des Aristoteles (s. Anmerkung 12 u. Zusatz zu Anm. 11.) nicht, wenn man nicht dem Xenophanes die Vorstellung unterlegt, daß die Gottheit Einheit alles Physischen und Geistigen sey. A. d. H.

16) Aristoteles loc. citat. παντη δ᾽ ομοιον οντα, σφαιροειδη ειναι. ου γαρ τη μεν, τη δ᾽ ου τοιουτον ειναι, αλλα παντη. [Sext. Emp. hyp. I, 225. ειναι δε σφαιροειδη u. III, 28. Ξενοφανης δε σφαιραν απαθη (ειπεν ειναι τον Θεον) Diog. L. IX, 19. ουσιαν θεου σφαιροειδη ειναι Cic. Acad. Qu. IV, 37. übersetzt conglobata figura. Zus. d. H.]

losophen Griechenlands, den Epikur ausgenommen, für die vollkommenste Figur gehalten wurde *).

VIII. **Gott ist weder grenzenlos** (*απειρον*) **noch begrenzt** (*πεπερασμενον*). Grenzenlos ist das, was keinen Anfang, Mittel und Ende hat, welches nur dem Nichtding (nicht im Raume daseyenden) zukommt. Das Begrenztseyn aber schließt eine Mehrheit von Dingen ein. Gott als Eines hat aber nichts gemein weder mit dem Nichtding, noch mit mehrern Dingen, er ist weder endlich noch unendlich [17]).

---

*) Wenn, wie Aristoteles in der besagten Stelle andeutet, Xenophanes von einer sinnlichen Anschauung ausging, (*ολον τον ουρανον αποβλεψας*) und überhaupt wohl noch nicht seine Gedanken dialectisch entwickelte (s. oben zur Anmerk. 7.)) so daß er die gefundene Einheit *rein von allen* endlichen Bestimmungen festgehalten hätte, so läßt sich wohl erklären, wie er die Gottheit auch kugelartig nennen konnte. Und dieses Schwanken, dieses nicht genauere Bestimmen (*ουδεν διασαφηνισεν* bei Aristot. a. a. O.) war es vielleicht auch, weswegen ihn Timon (s. Anm. 24.) wohl *αμφοτεροβλεπτος* nannte. Will man ihm dagegen, wie Tennemann mit Andern thut, auch jene dialectische Form zuschreiben, in welcher seine Gedanken in der oft genannten Schrift vorgetragen werden, wobei Manches von dem spätern Berichterstatter aus der entwickelten Lehre des Parmenides und Zeno auf Xenophanes zurückgeführt und übertragen worden seyn mag, dann steht das Prädikat des Kugelförmigen, wenn es *ohne* Bild genommen wird, mit der übrigen Gedankenreihe in allzugroßem Widerspruch. A. d. H.

17) Aristoteles loc. cit. *αϊδιον δ᾽ οντα και ενα και σφαιροειδη, ουτ᾽ απειρον* (*ειναι*) *ουτε πεπερασθαι. απειρον το μη ον ειναι· τουτο γαρ ουτε μεσον, ουτε αρχην, και τελος, ουτε αλλο μερος ουδεν εχειν. τοιουτον δε ειναι το απειρον· οιον δε το μη ον, ουκ αν ειναι το ὀν, περαινειν δε προς αλληλα, ει πλειω ειεν. το δε ἑν ουτε τω ουκ ὀντι, ουτε τοις πολλοις ομοιουσθαι. ἑν γαρ ουκ εχει προς ὁ τι περανει* (Cod. Lips. *περανθειη*). Cf. Simplic. p. 5 et 6. l. 1. *μιαν δε την αρχην ἠτοι ἑν το ὀν και παν, και ουτε πεπερασμενον ουτε απειρον ουτε κινουμενον ουτε ἠρεμουν Ξενοφανην — ὑποτιθεσθαι φυσιν ο Θεοφραστος.* und etwas später *και ουτε δε απειρον ουτε πεπερασμενον ειναι. διοτι απειρον μεν το μη ὀν, ως ουτε αρχην εχον, μητε μεσον μητε τελος. περαινειν δε προς αλληλα τα πλειω.* [Vielleicht läßt sich auch dieses auf die Unbestimmtheit zurückführen, welche ihm Arist. Met. I, 5. Schuld gibt, wo es weiter heißt, Parmenides scheine das Eins dem Begriffe, Melissus aber der Materie nach genommen zu haben, deshalb habe auch jener es als *begrenzt*, dieser als *unendlich* (*απειρον*) gesetzt. Xenophanes aber habe die Natur desselben nicht genauer bestimmt rc. Hieraus läßt sich nun erklären, warum einige sagen, er habe es für *unendlich*, andere er habe es für *endlich* gehalten, wie z. B. Simplicius weiter berichtet.

IX. Gott ist weder unbeweglich noch beweglich. Denn unbeweglich ist nur das Nichtwirkliche; weil es nirgends ist, so kann weder ein anderes in dasselbe, noch es selbst in ein anderes übergehen. Beweglichkeit aber schließt eine Mehrheit von Dingen ein, in so fern in der Bewegung eins in das andere übergehen muß [18].

Νικολαος ο Δαμασκηνος ως απειρον και ακινητον λεγοντος αυτου την αρχην, εν τη περι θεων απομνημονει. Αλεξανδρος δε ως πεπερασμενον αυτο και σφαιροειδες. αλλ' οτι μεν ουτε απειρον ουτε πεπερασμενον αυτο δεικνυσιν, εκ των προειρημενων δηλον. πεπερασμενον δε και σφαιροειδες αυτο, δια το πανταχοθεν ομοιον λεγει. Aus diesem Berichte und aus der Widerlegung der Schrift de Xenoph. c. IV. sehen wir zugleich, daß diejenigen, welche der letztern Meinung folgten, sich besonders an die Kugelgestalt hielten. Vgl. Orig. philos. XIV. Theophrast. apd. Bessarion: neque infinitum, neque finitum, alio vero modo etiam finitum, etiam globosum. Zu denen, welche die erstere Ansicht hatten, gehört Cicero in der zu VI Anm. * angeführten Stelle. Aber Xenophanes suchte sein Eins über allen Gegensatz zu erheben (wie Simpl. l. l. p. 7 a. bemerkt: Ξενοφανης ως παντων αιτιον και παντων υπερανεχον, και κινησεως αυτο και ηρεμιας και πασης αντιστοιχιας επεκεινα τιθησιν), und hielt daher an keiner Bestimmung der Art fest; denn den Unterschied des in sich selbst, und des nach außen Begrenzten, dessen sich auch der Verfasser der Schrift de Xenoph. a. a. O. zur Widerlegung bedient, darf man wohl kaum schon dem X. beilegen. Zus. d. H.]

18) Aristoteles loc. cit. το δη τοιουτον εν ον, τον θεον ειναι λεγει, ουτε κινεισθαι ουτε ακινητον ειναι. ακινητον μεν γαρ ειναι το μη ον. ουτε γαρ αν εις αυτο ετερον, ουτ' εκεινο εις αλλο ελθειν. κινεισθαι δε τα πλειω οντα ενος. ετερον γαρ εις ετερον δειν κινεισθαι. τα γαρ μη ον ουδαμη ειναι. ει δε εις αλλα μεταβαλλοι, πλειω αυτον ειναι ενος. δια ταυτα δη κινεισθαι μεν αν τα δυο η πλειω ενος. ηρεμειν δε και ακινητον ειναι το ουδεν. το δε εν ουτε ηρεμειν, ουτε κινεισθαι. ουτε γαρ τω μη οντι, ουτε τοις πολλοις ομοιον ειναι. κατα παντα δε ουτως εχειν τον θεον, αϊδιον δε και ενα, ὁμοιον τε και σφαιροειδη οντα, ουτε απειρον, ουτε πεπερασμενον, ουτε ηρεμειν, ουτε ακινητον ειναι. Cf. Simpl. l. l. (s. vorige Anm.) und später: παραπλησιως δε και την κινησιν αφαιρει και την ηρεμιαν. ακινητον γαρ ειναι το μη ον. ουτε γαρ αν εις αυτο ετερον, ουτε αυτο προς αλλο ελθειν. κινεισθαι δε τα πλειω του ενος. ετερον γαρ εις ετερον μεταβαλλει. ωστε και οταν εν ταυτω μενειν λεγη και μη κινεισθαι,

„αει δ' εν ταυτω μενει κινουμενον ουδεν,
ουδε μετερχεσθαι μιν επι πρεπει αλλοτε αλλη,“

ου κατα την ηρεμιαν την αντικειμενην τη κινησει μενειν αυτον φησιν, αλλα κατα την απο κινησεως και ηρεμιας εξηρημενην. Hierauf bezieht sich auch das neque id (unum) esse mutabile bei

X. Gott kann nicht als ein menschliches Wesen gedacht werden. Ihm können weder Menschengestalt, noch menschliche Handlungen und Leidenschaften beigelegt werden. Die gemeinen Vorstellungsarten von Gott, welche bei Homer und Hesiod vorkommen, nach welchen er ganz menschlich vorgestellt wird, verwarf Xenophanes mit einer Art von edlem Unwillen. Selbst das göttliche Denken hat keine Aehnlichkeit mit menschlichen Gedanken [19]. — Xenophanes dachte sich die Idee der Gottheit schon reiner und deutlicher, er sonderte von ihr ab, was die Einbildungskraft ihr angehängt hatte, um sie der Denkart roher Menschen angemessen zu machen; er erhob sich von den subjectiven Vorstellungsarten wieder zur Idee. Die Meinung, sagt er, daß die Götter geboren sind, ist eben so irreligiös, als die, daß sie gestorben sind. Denn aus beiden würde folgen, daß es gar keine Götter gibt. Als er einem Feste beiwohnte, welches mit Opfern und Wehklagen gefeiert wurde, sagte er: wenn es Götter sind, so beweinet sie nicht; sind es aber Menschen, so opfert ihnen nicht. Dahin gehört auch die Bestreitung der groben anthropomorphischen Vorstellungen von der Gottheit, deren Grund er in dem Vorzuge entdeckte, welchen jedes vorstellende Wesen sich und seiner Gattung gibt. Daß sich die Menschen die Götter menschenähnlich vorstellen und abbilden, ist aber kein Grund, daß diese wirklich so sind. Denn hätten

---

Cic. Ac. Qu. IV, 37. *απαθη και αμεταβλητον* bei Sext. hypot. I, 225. II, 228. u. Galen. III.

19) Diogenes Laert. IX. §. 19. *ουσιαν θεου σφαιροειδη μηδεν ὁμοιον εχουσαν ανθρωπῳ.* Clemens Alexandrinus Stromat. l. V. p. 601. u. Euseb. praep. XIII, 13. hat die Verse des Xenophanes erhalten:

> *εις θεος εν τε θεοισι και ανθρωποισι μεγιστος*
> *ου τι δεμας θνητοισι ὁμοιϊος, ουδε νοημα*

Simplicius Comment. in Arist. Physic. p. 6. *αλλ' απανευθε πονοιο νοου φρενι παντα κραδαινει.* [Timon nannte ihn daher nach Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 224. „*Ὁμηροπατης επισκωπτης*" oder wie bei Diog. L. IX. §. 18. steht, *επικοπτης*, was sich auf die von demselben Sextus (adv. math. I, 289. u. IX, 193.) angeführten Verse des Xenophanes bezieht. Vgl. die folgende Anmerkung. Zus. d. H.]

die Thiere Hände, wie Menschen, könnten sie malen, sie würden den Göttern eine ihren Körpern ähnliche Gestalt geben [20]).

Nach seinem Begriffe von der Gottheit ist sie das vollkommenste, also das einzige Wesen, mit Denkkraft und uneingeschränkter Macht. Das Denken und Wirken, wie es die Erfahrung in concreto darstellt, war jener Idee nicht angemessen; diese Prädikate mußten zu einem Maximum erhöht, von der Eingeschränktheit befreit werden. Daher wird die Denkkraft Gottes der menschlichen nur analog gedacht. Das einzige Prädikat der Empfindungskraft stimmt nicht mit diesem Begriffe zusammen, in so fern ein empfindendes Wesen verändert wird, welches mit dem Begriffe der Unveränderlichkeit streitet *).

Pantheismus finden wir fast in allen griechischen Systemen, einige ausgenommen, nur mit dem Unterschiede, daß in einigen die Materie Gott, in andern Gott der Materie an die Seite gesetzt und untergeordnet ist. Aber Xenophanes ist der erste, der den Pantheismus **) consequent, ohne alle Bei-

20) Aristoteles Rhetor. II, 23. [Ξενοφανης ελεγεν, οτι ομοιως ασεβουσιν οι γενεσθαι φασκοντες τους θεους τοις αποθανειν λεγουσιν· αμφοτερως γαρ συμβαινει μη ειναι ποτε τους θεους. Nach demselben Kapitel des Aristoteles gab er den Eleaten, die ihn befragten, ob sie der Leucothea opfern, und um sie trauern sollten, die von dem Verf. im Texte angeführte Antwort, was Plutarch. amat. p. 763. auf Osiris und de Iside et Osir. auf die Götter überhaupt bezieht. Zus. d. H.] Plutarch. de superstitione ed. Hutten Vol. III. p. 80. Clemens Alexandrin. Strom. lib. V. ed. Pott. p. 714.

αλλα βροτοι δοκεουσι θεους γεννασθαι,
την σφετερην δ' ἐσθητα εχειν, φωνην τε δεμας τε. —

und ebendaselbst:

αλλ' ειτοι χειρας γ' ειχον βοες ηε λεοντες,
η γραψαι χειρεσσι και εργα τελειν ὑπερ ανδρες,
ϊπποι μεν ἱπποισι, βοες δε τε βουσιν ὁμοιοι (ομοιας)
και κε θεων ιδεας εγραφον και σωματ' εποιουν
τοιαυθ', διονπερ και αυτοι δεμας ειχον ὁμοιον.

*) S. d. Anmerk. * zu VI. und zu VII.

**) Besser ist es, solche allgemeine Benennungen, wodurch die eigenthümliche Ansicht doch nicht genau bezeichnet wird, lieber bei Seite zu stellen; am meisten, wo, wie hier, die Lehre noch so unbestimmt ist, und die Berichte schwankend lauten. (s. Anmerkung zu VII.) Was die Consequenz anlangt, mit welcher diese Ansicht

mischung von Materie, aufgestellt hat. Denkkraft ist nach ihm das einzige Reale, die einzige beharrliche, unveränderliche Substanz [21]). Auf diese Idee der unveränderlichen Substanz führte ihn die Unbegreiflichkeit aller Veränderungen. Die Physiker wollten das Weltall in seine Bestandtheile zerlegen, und die Entstehung desselben erklären. Xenophanes setzte sich auf den Standpunct der blossen Vernunft, welche alles auf Einheit zurückzuführen strebt; aus diesem erblickte er in der Erfahrungswelt nichts als Unbegreiflichkeiten. Alles Mannichfaltige der Anschauung löste sich ihm in eine Einheit auf, alle Veränderungen verschwanden; die Vernunft verschmelzte die Ideen, Gott und Welt in eine einzige. Die Einheit und Unveränderlichkeit der Substanz lag schon in der Idee von Gott; als existirendes Wesen gedacht, mußte sie in den Raum gesetzt werden, ja ihn gewissermaßen erfüllen. Dieses ist die schwache Seite dieses pantheistischen Systems. Der Urheber desselben abstrahirt von allen Bedingungen der Sinnenwelt, und kann doch des Raumes, der Form äußerer Anschauung nicht entbehren, um seiner Idee Realität zu geben. Dadurch verwickelt er sich in Schwierigkeiten derselben Art, wie diejenigen waren, welche er durch sein System entfernen wollte. Ob er gleich voraussetzte, daß nur die Vernunft objective Wahrheit erkenne, so war er doch nicht im Stande, die Wahrnehmungen, die mit solcher Evidenz seinem speculativen Systeme widersprachen, abzuläugnen, noch sie mit demselben zu vereinigen. Diesen Vortheil verschafften dem Spinoza die deutlicher bestimmten Begriffe von Substanz und Accidenz.

---

die Beimischung des Materiellen vermieden haben soll, so ist sich der Verf. hier nicht einmal treu geblieben, indem er oben die Kugelgestalt für mehr als Bild annimmt, und eben nur bemerkt hat, daß auch die Empfindungskraft mit der Unveränderlichkeit streite. A. d. H.

21) Diogenes Laert. IX. §. 19. συμπαντα δε ειναι νουν και φρονησιν και αΐδιον. [Das oben Behauptete möchte wohl durch diese Stelle nicht bewiesen werden, da Diog. vorher auch gesagt hatte: ολον ορων, ολον ακουειν und der Vf. unter VI. selbst bemerkt hat, daß das Denken und Empfinden noch wenig unterschieden worden sey. Zus. d. H.]

Es läßt sich wenigstens, bei dem Mangel an bestimmten Daten, nicht mit Sicherheit angeben, wie er sich mit der Erfahrung abgefunden habe. Wir finden nur eine einzige Stelle, aus der man schliessen könnte, seine Speculation habe denselben Ausweg, wie Spinoza, gefunden: Das Viele, behauptete er, sey der Vernunft unterworfen, untergeordnet [22]). Dieser Ausdruck kann allerdings so verstanden werden: alles, was uns als Vielheit erscheint, steht als Accidenz und Wirkung unter dem Ausflusse des einen realen Wesens der Gottheit. Doch dies ist nur Vermuthung. So viel wissen wir wohl, daß er außer jenem rein speculativen Systeme noch ein anderes auf Erfahrung gestütztes System hatte *), worin er Erde und Wasser für den Grundstoff aller Dinge annahm, und die Erscheinungen der Sinnenwelt daraus zu erklären suchte [23]), daß er gleich andern

22) Diogenes Laert. IX. §. 19. ἐφη δε και τα πολλα ἡττω νου ειναι. [Mir scheint dieser Ausspruch nicht mehr auszudrücken, als was man überhaupt nach den vorhandenen Bruchstücken mit einiger Sicherheit annehmen kann, daß nehmlich in des Xenophanes Ansicht das Geistige, die Vernunft, vor dem Natürlichen, — der Vielheit, welche den Sinnen vorliegt, — vorherrscht. Zus. d. H.]

*) Zufolge der unter Anmerk. 9 und 11. gemachten Bemerkungen nehme ich an, daß Xenophanes durch seine Einheit die Vielheit nicht aufhob. — S. auch die folgende Anmerkung. — Daß er daher zwei Systeme gehabt habe, kann ich nicht annehmen, noch weniger, wenn darunter verstanden werden sollte: zwei mit einander nicht zusammenhängende, vielleicht gar sich unmittelbar widersprechende, Ansichten, die er neben einander aufgestellt habe. A. d. H.

23) Sextus Emp. adv. Mathematic. führt zwei Verse des Xenophanes an, in deren einem (X, 313. vgl. Stob. eccl. phys. I. p. 294.) er behauptet, alles sey aus Erde entstanden, und löse sich wieder in Erde auf; in dem andern (X, 314. u. IX, 361. vgl. Pyrrh. III, 30.) heißt es: wir alle sind aus Erde und Wasser geworden. [Vgl. Brandis a. a. O. p. 45. der ihm noch einen andern Vers dieser Art bei Simplicius zueignet.] Die Erklärer haben sich getheilt, und nicht über den Sinn des Philosophen vereinigen können. Diogenes IX. §. 19. führt gar die vier Elemente an, so daß also Xenophanes darin mit Empedocles einstimmig gewesen wäre. [Mit Recht, glaube ich, sucht Brandis die ersteren Angaben dadurch zu vereinigen, daß er annimmt, Xenophanes habe auch die Erde aus dem Wasser hervorgehen lassen, was auch durch eine Stelle des Orig. philos. p. 99. unterstützt wird, in welcher mehrere Erfahrungsgründe über die Entstehung der Erde aus dem Wasser angeführt werden. Siehe Brandis a. a. O. p. 46. Die andere Annahme von den vier Elementen erklärt derselbe ebenfalls, wie es scheint, mit Grunde dadurch,

Physikern über die Natur der Sonne, des Monds und der Gestirne, und deren Erscheinungen Hypothesen wagte *), welche theils bewundert, theils als eines solchen Kopfs unwürdig verworfen worden sind 24); daß er die Seele für einen

---

daß Xenophanes Luft und Feuer zur Ausbildung der Erde bedurfte, wie auch Plutarch. de plac. III, 9. vgl. Galen XXI. p. 43 sqq. anführt. Die Erde selbst hielt er nach ihrer untern Seite für unendlich. (Aristot. de coelo II, 13. οι μεν γαρ δια ταυτα απειρον το κατω της γης ειναι φησιν, επ' απειρον αυτην ερριζωσθαι λεγοντες, ως Ξενοφ., ο Κολ. ινα μη πραγματ' εχωσι ζητουντες την αιτιαν cf. Simpl. ad h. l. p. 127. womit übereinstimmt Plut. plac. III, 9. Die Schrift de Xenophane etc. bezieht diese Meinung auch auf die Luft c. II. ως και Ξενοφ. απειρον το τε βαθος της γης και του αερος φασιν ειναι). Er hielt sich hierbei also an die gemeine Sinnenerscheinung, insofern er nur an dem obern Theile der Erde Gränze wahrnahm, (wie auch das von Brandis angeführte, bei Achilles Tatius ad Arat. p. 84. ed. Junt. aufbewahrte Fragment, sagt:

γαιας μεν τοδε πειρας ανω παρ' ποσσιν οραται,
και ρει προσπλαζον, κατω δ' ες απειρον ικνειται)

und weil die Erde ihm zu ruhen schien. Er nahm also auch nicht an, daß die Erde von Luft umgeben sey. Ueber diese und andere Behauptungen, die Erde betreffend, die diesen Denker nicht als großen Naturforscher zeigen, siehe Brandis a. a. O. S. 49. und die daselbst angeführten Belege. Zus. d. H.]

*) Die Sonne, meinte er, entstehe durch Sammlung mehrerer kleiner Feuer, oder Feuerwölkchen, die sich durch feuchte Ausdünstung bildeten, und in einen Körper verdickten; mit jedem Tage bilde sich daher eine neue Sonne, und ihr Verlöschen gebe die Erscheinung des Untergangs und der Sonnenfinsterniß; zu gewissen Zeiten falle die Scheibe auf unbewohnte Erdstrecken herab; der Schein ihrer Bewegung aber rühre von der Entfernung her; es gebe für verschiedene Klimaten und Gegenden verschiedene Sonnen und Monde. Eben so seyen auch alle andere Gestirne nur feurige Wolken oder Lufterscheinungen, die sich wie Kohlen entzündeten und verlöschen. Er schrieb daher auch dem Monde sein eignes Licht zu. Wenn er aber den Einfluß der Sonne auf die Bildung und Erhaltung der Welt (Erde) und der auf ihr befindlichen Geschöpfe erkannte, so sprach er dagegen dem Monde einen nützlichen Einfluß ab. Auch den Blitz, den Regenbogen, und das St. Elmsfeuer auf Schiffen (Dioskuren genannt) erklärte er als Wolkenerscheinungen, welche durch Bewegung ihren Glanz erhielten. Die Stellen für diese Hypothesen führt Brandis Commentatt. §. 16. p. 52 sqq. aus Plutarch, Stobäus, Achilles Tatius, Eustathius, Orig. u. Galen an.

24) Es ist ein sonderbarer Antagonismus, daß Meiners und Buhle wegen der Hypothese: der Mond sey bewohnt wie die Erde Cic. Acad. Quaest. IV. 39. Lactant. III, 23. die übrigen den X. beigelegten Meinungen von Sonne und Mond, z. B. sie seyen Ausdünstungen oder verdickte Wolken, für ihm angedichtet halten, Tiedemann hingegen, gerade umgekehrt, die letzteren für Xenophanisch ansieht, und

Hauch (πνευμα) oder ein luftiges Wesen gehalten u. s. w. *). Allein bei dem Allen bleibt es im Dunkeln, wie er diese physikalischen mit seinen metaphysischen Behauptungen zu vereinigen suchte, wenn man es nicht als wahrscheinlich annehmen will, daß er hierin dem Parmenides vorgearbeitet, und jene als ein System der sinnlichen Wahrnehmungen, die nur auf Schein beruhen, diese aber als ein System reiner Erkenntniß der Vernunft, welche allein Wahrheit erkenne, aufgestellt hat.

Auch dieses läßt sich jedoch nicht mit Gewißheit behaupten. Denn nach den noch vorhandenen Fragmenten seines Gedichts, und nach Timons Schilderung konnte sich Xenophanes keinesweges aus den Widersprüchen und Schwierigkeiten, in welche ihn seine Speculation verwickelt hatte, vollkommen herausfinden. Er klagt, daß er auch in seinem hohen Alter sich keines Wissens erfreuen könne. Wohin er seinen Blick wende, da löse sich alles in das Eine auf, und allenthalben erscheine ihm nur ein ähnliches Wesen [25]. Er konnte also die

---

deswegen glaubt, die erstere von der Bewohnung des Mondes könne dem Philosophen nicht zugetraut werden. [In der mit jenen Hypothesen nicht übereinstimmenden Behauptung, daß der Mond bewohnt sey, sieht Brandis p. 56 und wohl mit Recht, eine Verwechselung des Xenophanes mit Anaxagoras oder gar Xenocrates. Jene rohen Vorstellungen von den Gestirnen aber müssen wir dem Xenophanes beilegen, so lange jene Stellen nicht als unächt erwiesen werden können. Vielleicht sprach hier X. nach der Erscheinung, um die Erscheinung selbst als ungenügend darzustellen. Oder sollten sie vielleicht aus einer allzu materiellen Deutung seiner Verse wenigstens zum Theil geflossen seyn? Zus. d. H.]

*) Diog. L. IX, 19. wobei man sich aber erinnern muß, daß ψυχη nicht unserer „Seele" gleichbedeutend ist; auch ist in der Stelle des Diogenes gleich darauf von dem höheren νους die Rede. Aus dem Bruchstücken einer Elegie bei demselben Schriftsteller (VIII. 36.) geht hervor, daß X. auch die Seelenwanderungslehre des Pythagoras kannte, wiewohl er sie nicht angenommen zu haben scheint. S. Brandis p. 58. sq. A. d. H.

25) Sextus Empiric. Hypotypos. Pyrrhon. I. §. 224. Die treffliche Stelle verdient hier einen Platz:

Ὡς και εγων ὄφελον πυκινου νοου αντιβολησαι
Αμφοτεροβλεπτος, δολιη δ' ὁδῳ εξαπατηθην,
Πρεσβυγενης ετ' εων και απενθηριστος (nach Schneiders Lex. *αναμφηριστος*) *ἁπασης*
Σκεπτοσυνης. ὁππη γαρ εμον νοον ειρυσαιμι

Idee einer unveränderlichen Substanz nicht aufgeben, aber eben so wenig die Ansicht des gemeinen Verstandes vernichten; er fühlte sich in einem Widerstreite befangen, dessen Grund ihm verborgen war, den er also nicht auflösen konnte. Und dieser Zustand war es, der ihm die Klage über die Ungewißheit der Erkenntniß auspreßte.

Eine Folge dieser Stimmung seines Gemüths war die Bescheidenheit in allen seinen Behauptungen, und die Entfernung von allem Dünkel und dogmatischen Stolz. Er hatte seine Schlüsse aus einem allgemein geltenden Satze der Vernunft unbefangen aufgestellt, vielleicht mehr, um den Wahn der empirischen Physiker zu zerstören, als hätten sie die Natur in ihren Systemen ergründet, als um selbst ein Natursystem aufzustellen. Er entschied weder für die objective Gültigkeit der speculativen Vernunft, noch der sinnlichen Erkenntniß, sondern begnügte sich, den Widerstreit zwischen beiden aufgedeckt zu haben, und überließ es künftigen Denkern, ihn zu lösen. Für ihn blieb unter diesen Umständen nur der eine Ausweg, auf alles Wissen Verzicht zu thun, und mit Wahrscheinlichkeiten zufrieden zu seyn. Er schloß seine Schrift über die Natur mit dem eines solchen Philosophen würdigen Ausspruch: Kein Mensch weiß etwas Gewisses von den Göttern, und von dem, was ich über das Weltall sage, und keiner wird es wissen. Denn wenn er auch noch so sehr die Wahrheit träfe, so weiß er doch nicht selbst, daß er sie getroffen hat. Aber die Meinung ist über Alles verhängt [26]). Ein Gedanke, der ihm bei

---

Εις ἑν ταυτο τε παν ανελυετο, παν δε ον αιει
Παντη ανελκομενον μιαν εις φυσιν ἱσταθ' ὁμοιαν.

[Der Verfasser hat hier fast vergessen, daß Timon, der Skeptiker, den Xenophanes redend einführt, und mehr aus seinem eignen Standpunkte klagen läßt. Zus. d. H.]

26) Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII. §. 49.
Και το μεν ουν σαφες ουτις ανηρ ιδεν, ουδε τις εσται
Ειδως αμφι θεων, τε και ἁσσα λεγω περι παντων.
Ει γαρ και τα μαλιστα τυχοι τετελεσμενον ειπων,
Αυτος ὁμως ουκ οιδε, δοκος δ' επι πασι τετυκται.

dem Timon, der sonst keines Philosophen schonte, den ehrenvollen Titel eines Denkers ohne viel Dünkel (ὑπάτυφος) verdiente.

Xenophanes hatte hiernach den Grund sowohl zu dem Rationalismus, als zu dem Skepticismus gelegt, ohne sich für eins von beiden ausschließend zu erklären. *). Aber was

[Hierzu kann noch das Bruchstück hinzugefügt werden, welches Stob. ecl. phys. p. 224 und Serm. XXIX uns aufbehalten hat:

Ουτοι απ' αρχης παντα θεοι θνητοις παρεδειξαν,
Αλλα χρονῳ ζητουντες εφευρισκουσιν ἀμεινον.

und ein Bruchstück bei Plutarch amator. p. 746 B. ταυτα δεδοξασθαι μεν εικοτα ετυμοισι Cf. Brandis Comm. §. 17. Zus. d. H.]

*) Ich benutze hier die Gelegenheit, noch Einiges über das Obige zu sagen. Zuerst scheint mir das, was aus Xenophanes eigenen Worten hervorgeht, abgesondert werden zu müssen von dem, was Andere von ihm sagen. Wollte man nun die Worte des von Sext. Emp. aufbewahrten Bruchstücks (Siehe Note 25) streng nehmen, so bezieht sich seine Aeußerung über die Ungewißheit menschlicher Erkenntniß zunächst auf die Götter in der Mehrzahl und überhaupt auf die Vielheit der erscheinenden Dinge, welche auch Plato unter den τα παντα καλουμενα (Vergl. den Zusatz zu Anm. 9. S. 164 zu verstehen scheint. Auf jene bezieht auch Aristoteles in seiner Poetik Cap. 26 die Aeußerung des Xenophanes (ου σαφη ταδε), wobei er an die Worte unseres Fragments gedacht zu haben scheint. Man könnte sonach seine spekulative Lehre von der Einheit oder Gottheit ausnehmen, wie Einige gethan haben. (Galen hist. phil. C. II. et III) Allein die Allgemeinheit, welche der letzte, im dem Alterthum fast sprichwörtlich gebrauchte Vers, ausspricht, der noch dazu der Schlußvers des Gedichts gewesen zu seyn scheint und sich dann auf den ganzen Inhalt desselben beziehen mußte, ferner die Erwägung, daß die Annahme der Ungewißheit über jene Gegenstände wegen der Verbindung des Eines und Alles auch auf die spekulative Lehre zurückfallen müßte, bestimmt uns, diesen Ausspruch in umfassendem Sinne von der menschlichen Erkenntniß überhaupt zu nehmen, wenn gleich nicht zu läugnen ist, daß X. der Vernunfterkenntniß immer einen Vorzug vor der Sinnenerkenntniß einräumte, was auch aus der ganzen Stellung seiner Lehre hervorgeht. Vgl. Anmerk. 22 und unsern Zusatz zu derselben. Hiernach, und zufolge der im Zusatze zu Anm. 26 angeführten Bruchstücke kommt unserer Erkenntniß nur Wahrscheinlichkeit zu, und durch Suchen finden wir mit der Zeit das Bessere. Das Wahre aber weiß kein Mensch schlechthin gewiß. Das Fragment des Sillographen Timon, welches von X. handelt (Note 25) führt Sextus hyp. Pyrrh. I, 225 als Beleg für seinen Dogmatismus an, den ihm Timon dadurch, daß er ihn redend einführte und im hohen Alter über seine Verblendung klagen läßt, indirect vorwirft; ob er ihn gleich vom dogmatischen Dünkel ziemlich freispricht. Cicero berichtet von ihm und dem Parmenides Acad. Qu. IV, 23. daß er den Stolz der Dogmatiker bekämpft, und folglich ein (sicheres)

seinem Kopfe vorzüglich Ehre macht, ist, daß bei aller Anspruchlosigkeit in seinen Behauptungen und Zweifeln, er sich doch gegen alles, was der Vernunft geradezu entgegen ist, mit allem Eifer und entscheidend, bloß aus Liebe zur Consequenz, erklärte, wie aus seinen obigen Aeußerungen über die Götter (S. 172 f.) hervorgeht *).

Auf diesem betretenen Wege der Speculation ging **Parmenides**, sein Freund und Schüler, weiter fort, und erwarb sich das Verdienst, den **Widerstreit der Erfahrung** mit den **Ideen der Vernunft**, den Gegensatz zwi-

---

Wissen geläugnet habe. Nach Sextus hypot. Pyrrh. II, 18 wird X. aber zufolge jenes Fragments unter denen angeführt, welche ein **Kriterium** der Wahrheit **leugnen**; eben so adv. Math. VII, 48 sq. wo auch jenes Fragment Wort für Wort erklärt wird (ουτος μεν δη ου φησιν ειναι κριτηριον αληθειας δια το μηδεν ειναι καταληπτον εν τη φυσει των ζητουμενων Sect. 52). Dieß war auch die Meinung des Sotion nach Diog. L. IX, 20. Nach der Erklärung **Anderer**, sagt dagegen Sext. (adv. math. VII, 110) hebe Xen. nicht **alle** Erkenntniß (καταληψιν) auf, sondern nur die **wissenschaftliche** und **untrügliche** (επιστημονικην και αδιαπτωτον), lasse aber die wahrscheinliche (δοξαστην) übrig, ωστε, setzt Sextus hinzu, κριτηριον γινεσθαι κατα τουτον τον δοξαστον λογον, τουτεστι τον του εικοτος, αλλα μη τον του παγιου εχομενον, was auch mit dem Bruchstücke bei Plutarch übereinstimmt: und VIII, 326 endlich wird Xenoph. in Hinsicht der Worte ουδε τις εσται — ει γαρ και μαλιστα — οιδε wieder als Vorgänger der Skeptiker erwähnt. — Es ist aber dieses Schwanken der Meinungen über Xenophanes aus seinem eigenen Schwanken wohl zu erklären. Er selbst trug wahrscheinlich seine Lehre dogmatisch vor, aber durch die Bescheidenheit und Wahrheitsliebe, die sich in jenen Versen ausspricht, neigte er sich wieder zum Skeptiker hin. Wenn nun doch Xenophanes der Vernunfterkenntniß in seiner Lehre den Vorzug vor der Sinnenerkenntniß gab, so läßt sich ferner auch die Meinung einiger späteren Berichterstatter erklären, welche jene Aeußerungen fälschlich auf die empirische Erkenntniß beschränken, indem sie zugleich die folgenden Eleaten vor Augen haben, wie Plutarch (apud Euseb de praep. evang. p. 23. Vgl. Aristocles apud Euseb. p. 756 und nach ihnen Ast in seinem Grundriß der Gesch. d. Phil. §. 67. A. d. H.

*) Hierher gehört, was Brandis a. a. O. p. 71 anführt, nämlich seine Bekämpfung der Mantik, (nach Cic. de divin. I, 3 divinationem funditus sustulit Cf. Plutarch de plac. V, 1. Galen XXX.) und seine Aeußerung über den Eid (Arist rhet. I, 15.) A. d. H.

schen Phänomenen und Noumenen deutlicher dargestellt zu haben *). Aus diesem Grunde ist er auch ein entscheidender Dogmatiker. Mit Xenophanes ging er zum Theil von denselben Grundsätzen aus, und sie führten ihn im Allgemeinen auf dasselbe Resultat.

Parmenides setzte voraus, daß wir nur durch die Vernunft Wahrheit und Realität erkennen, daß hingegen die Sinne die Dinge, nicht wie sie sind, sondern wie sie erscheinen, darstellen. Die Gründe dieser Behauptung werden von ihm nicht ausführlich entwickelt, aber sie beruhen als Resultate auf der ganzen Reihe seiner Schlüsse. Wahrscheinlich entwickelte sich Parmenides dieselben aus dem Systeme seines Lehrers, und daher konnte er sie als Einleitung seinen Philosophemen vorausschicken, wenn sie gleich auf der andern Seite erst als Resultate aus denselben folgten. Wir nehmen durch die Sinne eine Mannichfaltigkeit von Dingen wahr, welche entstehen und vergehen, und einem großen Wechsel von Veränderungen ausgesetzt sind. Nach der Vernunft hingegen läßt sich nur eine unveränderliche Substanz denken. Dieses beruht auf Schlüssen, jenes auf Wahrnehmungen, von denen man weiter keinen Grund angeben kann; jenes gewährt also ein Wissen, diese geben bloß Meinung. Alle Erkenntniß beruht also auf Vernunft; Wahn und Meinen auf den Sinnen. Dieser Grund war es ohne Zweifel, welcher Parmenides bestimmte, für die Vernunft zu entscheiden, und die Sinne für trüglich zu erklären, was Xenophanes noch nicht zu entscheiden wagte [27]).

---

*) Vgl. den zur Anm. 27 gemachten Zusatz.

27) Sextus Empiricus adversus Mathemat. VII. §. 111, seq. Man sehe den Anfang des Parmenideischen Gedichts bei Fülleborn, im siebenten Stücke seiner Beiträge. Χρεω δε σε παντα πυθεσθαι sagt die Göttin v. 29 sqq.

ἠ μεν αληθειης ευπειθεος ατρεκες (al. ατρεμες) ἠτορ,
ἠ δε βροτων δοξας, ταις ουκ ἐνι πιστις αληθης.
αλλα συ τησδ' αφ ὁδου διζησιος εἰργε νοημα,
μηδε σ' εθος πολυπειρον ὁδον κατα τηνδε βιασθω
νωμαν ασκοπον ομμα και ηχηεσσαν ακουην
και γλωσσαν· κριναι δε λογῳ πολυπειρον ελεγχον

Hierauf gründete Parmenides ein zwiefaches System, ein rein speculatives aus Begriffen, und ein empirisches. Jenes hatte zum Gegenstande das objective Seyn, die Wahrheit, dieses den Schein; jenes bewies, daß es nur ein reales Wesen gebe, und entwickelte die größtentheils negativen Prädicate desselben; dieses stellt Principe für die Sinnenwelt auf. Das erste kennen wir besser, als das zweite [28].

Das rein speculative System der Eleaten gewann durch Parmenides Bearbeitung sehr an Deutlichkeit, indem er das, worauf es beruhte, mehr entwickelte. Es gründete sich nehmlich auf bloße logische Sätze, welche aber in objectiver Bedeutung genommen wurden, auf die Verwechselung des

---

Diogenes Laert. IX, §. 21 22. Aristoteles Metaphys. I, c. 5. [Der Grund der bestimmten Unterscheidung, welche Parmenides und zwar zuerst zwischen der Vernunftwahrheit und der trüglichen Sinnenerkenntniß aufstellte, ist der Begriff des reinen Seyns, von welchem er ausging; dieser nämlich schliest das Werden und Vergehen aus, welches der Gegenstand der Sinnenwahrnehmung ist, (wie es auch in der Stelle des Gedichts v. 92 u. f. (bei Fülleb.) heißt:

παντ' ονομα εστιν,
οσσα βροτοι κατεθεντο, πεποιθοτες ειναι αληθη,
γιγνεσθαι τε και ολλυσθαι, ειναι τε και ουχι,
και τοπον αλλασσειν, δια τε χροα φανον αμειβειν.)

Und hierdurch unterscheidet sich auch Parmenides von Xenophanes. Wegen dieses Unterschiedes konnte eben auch Parmenides von einem unbetretenen Wege sprechen (Fragm. v. 27 τηνδ' οδον· η γαρ απ' ανθρωπου εκτος πατου εστι); dazu kommt, daß er seine Philosopheme von der Einheit und Unveränderlichkeit des Seyns mehr durch Schlüsse begründete, weshalb man auch sein dialektisches Verdienst herausgehoben hat (Sext. Emp. adv. math. VII, 6.)
Zus. d. H.

28) Parmenides Gedicht bestand aus zwei Theilen, von welchen der erste von der wahren oder Vernunfterkenntniß handelte (περι νοητου) der andere die sinnliche Meinung (τα προς δοξαν) begriff. [Vgl. die in der vorigen Anmerkung angeführte Stelle u. 104 V. nach Fülleborn, wo unterschieden wird πιστος λογος ηδε νοημα αμφις αληθειης und δοξη βροτειη — κοσμος επεων απατηλων und Simplic. in phys. Arist. p. 38b. worüber später mehr.] Von dem ersten Theile haben sich weit mehr Fragmente erhalten, als von dem zweiten; sie sind von Fülleborn so viel, als es möglich war, zum wenigsten was den ersten Theil betrifft, in einen gewissen Zusammenhang gebracht worden. Die folgenden Citationen beziehen sich auf diese Sammlung. [Brandis, der in der angeführten Abhandlung zugleich eine kritische Behandlung dieser Fragmente geliefert hat, S. 92—132, weicht nur wenig von dieser Anordnung ab.
Zus. d. H.]

Denkens mit dem Erkennen, welche für jene Zeiten nicht nur sehr natürlich, sondern um desto unvermeidlicher war, da sie selbst durch die Sprache befördert wurde. Das Wort *ειναι*, *το ον* bedeutet nicht nur das logische Seyn, d. h. das, was gedacht wird, und ohne Widerspruch gedacht werden kann, sondern auch das, was außer dem Begriffe Realität hat. Ehe diese Amphibolie eingesehen wird, und um sie einzusehen, war eine Kritik des Erkenntnißvermögens nothwendig, — ist es gar kein Wunder, wenn die Vernunft tautologische Sätze über das Seyn bildete, welche dennoch den Schein von Realität und Erweiterung der Erkenntniß darboten. Ueberhaupt ist der menschliche Geist, ehe er sich selbst vollkommen kennen gelernt hat, nur zu geneigt, allem seinem Denken mehr Realität zuzuschreiben, als ihm gebührt, aus sich selbst heraus zu gehen, und Begriffe zu wirklichen Dingen zu machen. Parmenides Philosopheme, die wir nun nach ihren Hauptsätzen darstellen wollen, bestätigen diese Bemerkung vollkommen.

I. **Was ist, das ist, und was nicht ist, das ist nicht.** Aus diesem identischen Satze, der eigentlich eine blos logische Formel des Satzes der Identität ist, und den nur die Verwechselung des logischen mit dem realen Seyn fruchtbar machen könnte, schloß Parmenides, daß das Nichtreale nicht nur nicht wirklich ist, sondern auch sich nicht denken läßt *). Denn denken, ohne etwas zu denken, ist nicht möglich. Wenn man denkt, so denkt man auch einen Gegenstand, und dieser ist mit dem Denken Eins (unzertrennlich). Nichts denken ist soviel als gar nicht denken. Alles was man also denkt, ist etwas (*ον*). Alles Denken ist real; da nun alles, was man denkt, Realität hat, so läßt sich das

*) Zu bemerken ist hier jedoch, daß Parmenides Ausdruck lautet: das Seyn ist, und Nichtseyn ist nicht, — und daß unter dem „was ist" nicht das empirisch Wahrgenommene, sondern das Wesen oder das unveränderliche Seyn verstanden wird. Letzteres bestätigt auch Aristot. de coelo III, 1. indem er sagt: *εκεινοι δε (Μελισσ. και Παρμενιδης) δια το μηθεν μεν αλλο παρα την των αισθητων ουσιαν υπολαμβανειν ειναι* etc. So bekommt auch das *μη ειναι* seine Bedeutung. A. d. H.

Nichtreale (μη ον) gar nicht denken, nicht einmal in Worten aussprechen. Es existirt also nichts, als das Reale. Was ist, das ist [29].

II. Das Seyn ist aber identisch. Wenn es mehrere Dinge giebt, so sind sie entweder durch das Seyn oder durch das Nichtseyn verschieden. Das letzte ist widersprechend; das erste ist eben so wenig möglich, weil das, was ist, in Ansehung des Seyns nicht verschieden seyn kann. — Diese Folgerung ist sehr richtig, sie gilt aber nur von dem reinen Verstandesbegriff des Seyns, der von allem Inhalt leer, nur das Verhältniß zum Verstande, das Gedachtwerden ausdrückt. Allen Gegenständen des Denkens, abgesehen von ihren Merkmalen, kommt einerlei Seyn zu. — Alles, was gedacht wird, fällt also in einen Begriff zusammen; alles, was ist, ist Eins [30].

---

29) Parmenides Fragm. nach Simpl. p. 25a.
v. 39. η μεν (οδος), οπως εστι τε και ουκ εστι μη ειναι
πειθους εστι κελευθος. — —
v. 43 sq. (ibidem) ουτε γαρ αν γνοιης το γε μη ον, ου γαρ εφικτον,
ουτε φρασαις — — — —
χρη το λεγειν το νοειν το ον εμμεναι· εστι γαρ ειναι
μηδεν δ' ουκ ειναι — — — —
v. 88. Simpl. p. 19. ταυτον δ' εστι νοειν τε και ὁυνεκεν εστι νοημα·
ου γαρ ανευ του εοντος, εν ᾡ πεφατισμενον εστιν,
ἑυρησεις το νοειν· ουδεν γαρ εστιν η εσται
αλλο παρεξ του εοντος. — — —

Plato Sophist. Ed. Bip. Vol. II. p. 240, 285. (Steph. p. 237. A. und 241. D.) Aristoteles Metaphysic. I, c. 5. παρα γαρ το ον το μη ον ουθεν αξιων ειναι, εξ αναγκης εν οιεται ειναι το ον και αλλο ουθεν.

30) [Arist. Metaph. III, 4. ed du V. το ετερον του οντος ουκ εστιν· ωστε κατα τον Παρμενιδου συμβαινειν αναγκη λογον ἑν απαντα ειναι τα οντα και τουτο ειναι το ον. Phys. I, 2, 3. Elench. Sophist. II, 7.] Georg. Pachym. Comm. in Aristotelem de insecabilib. C. I, init. Του Παρμενιδου λεγοντος ἑν το ον, και τα παρα το ον ουδεν, ὡς μη ον, ἱνα μη πολλα λεγων, εισαξῃ και το μη ον· παντα γαρ φησι τα οντα καθο οντα ἑν εστι. Simplicius Commentar. in Physica Aristot. p. 25a. aus Porphyrius, der sich auf eine Stelle des Parmenides bezieht, και γαρ ει μη ἑν εστιν αλλα πλειω τα οντα, ητοι τῳ ειναι διοισει αλληλων, η τῳ μη ειναι. αλλ' ουτε τῳ ειναι διαφεροι αν. κατα γαρ αυτο το ειναι ὁμοια εστι, και τα ὁμοια ῃ ὁμοια αδιαφορα, και ουχ ἑτερα τυγχανει οντα. τα δε μη ἑτερα, ἑν εστιν. ουτε τῳ μη ειναι. τα γαρ διαφεροντα προτερον ειναι δει. τα δε μη οντα ουδεν διαφερει αλληλων· ει τοινυν πλειω, φησιν, ὑποτιθεμενα, μητε τῳ

III. Das Seyn ist nicht entstanden. Denn aus Nichts kann es nicht entstehen. Daraus ist also das Wirkliche nicht entstanden. Oder sollte es vielleicht zum Theil aus dem Wirklichen, zum Theil aus dem Nichtwirklichen entstanden seyn? Auch das ist nicht möglich. Denn was nicht ist, kann nicht zu dem Realen hinzukommen, und seinen Inhalt vermehren; was aber schon ist, braucht nicht erst zu entstehen. Dazu kommt noch dieses. Ist es entstanden, so ist es in einer bestimmten Zeit wirklich worden. Nun entsteht aber die Frage: warum ist es in diesem Zeitpuncte, warum ist es nicht früher oder später entstanden? Eine Frage, worauf die Vernunft nichts zu antworten weiß. — Eben so wenig kann es aber vernichtet werden; es ist ohne Anfang und ohne Ende [31].

ειναι, μητε τῳ μη ειναι διαφερειν οἱον τε και ἑτερα ειναι αλληλων, δηλον ὡς ἑν παντα εστιν. [Doch bemerkt Brandis mit Grund, daß in keiner Stelle des Parmenides sich der obige Satz ausdrücklich finde. Zus. d. H.]

31) Parmenid. Fragm. v. 56. sq. (Simpl. p. 31a.)
ταυτῃ δ' επι σηματ' ἑασσι
πολλα μαλ', ως αγεννητον εον και ανωλεθρον, εστιν
οὐλον, μουνογενες τε και ατρεμες ηδ' ατελεστον·
ουδε ποτ' ην, ουδ' εσται, επει νυν εστιν ομοῦ παν,
ἑν συνεχες. Τινα γαρ γεννην διζησεαι αυτου;
πη ποθεν αυξηθεν; ουτ' εκ μη οντος εασω
φασθαι σ' ουδε νοειν· ου γαρ φατον, ουδε νοητον
εστιν, οπως ουκ εστι. Τι δ' αν μιν και χρεος ωρσεν,
υστερον η προσθεν του μηδενος αρξαμενον φυναι;
οὑτως η παμπαν πελεναι χρεων εστιν, η οὐχι·
Ουδεποτ' εκ γε μη οντος εφησει πιστιος ισχυς
γιγνεσθαι τι παρ' αυτο· του εινεκεν ουτε γενεσθαι
ουτ' ολλυσθαι ανῆκε Δικη, χαλασασα πεδῃσιν,
αλλ' εχει.
v. 70 sq. (Simpl. ibid. b.)
Εστιν ἠ ουκ εστιν. Κεκριται δ' ουν, ωσπερ αναγκη
την μεν εᾶν ανοητον, ανωνυμον, ου γαρ αληθης
εστιν οδος· την δ' ωστε πελειν, και ετητυμον ειναι.
πως δ' αν επειτα πελοι το εον, πως δ' αν κε γενοιτο;
ει γε γενοιτ', ουκ εστ', ουδ' ει ποτε μελλει εσεσθαι·
τως γενεσις μεν απεσβεσται και απιστος ολεθρος.
und v. 80 sq. (Simpl. p. 17b.)
αυταρ ακινητον μεγαλων εν πειρασι δεσμων
εστιν αναρχον, απαυστον, επει γενεσις και ολεθρος
τηδε μαλ' επλαγχθησαν, απωσε δε πιστις αληθης.

IV. **Das Reale ist unveränderlich.** Was sich verändert, geht aus dem, was es ist, aus dem Zustande seines Seyns heraus. Sollte sich also das Reale verändern, so müßte es aus dem Seyn herausgehen, das ist, aufhören zu seyn, welches widersprechend ist. Das Veränderliche ist nie vollkommen und vollendet, es bedarf immer dessen, was in seinem Zustande entsteht. Nicht so das Reale, es ist in sich eins und vollendet, es begreift alle Realität in sich. Wie sollte es veränderlich seyn, da ihm nichts fehlt? [32]).

V. **Das Seyn erfüllt ganz den Raum.** Es giebt keine leere Stelle des Raums. Das Reale ist also auch durch keine Zwischenräume unterbrochen, sondern es macht ein zusammenhängendes Ganze (συνεχες) aus *). Es ist daher auch nicht **theilbar**, (αδιαιρετον) noch aus **Theilen bestehend** (αμερες). Denn gesetzt, es wäre theilbar, so mag

---

Vgl. Arist. de coelo l. c. Phys. I, 9 et Simpl. 50b. de coelo 138a. wo der Grund des Philosophems angegeben wird: δια των γενητων και φθαρτων μη ειναι γνωσιν.

32) Parmenid. Fragm. v. 91. 92. — ουδεν γαρ εστιν η έσται
αλλο παρεξ του εοντος. επει το γε Μοιρ' επεδησεν,
ουλον ακινητον τ' εμμεναι.

Vgl. die Stelle v. 80.
Ferner v. 86. (Simpl. p. 7b et 9.)
Ουνεκεν ουκ ατελευτητον το εον θεμις ειναι.
Εστι γαρ ουκ 'επιδευές, μη ον δ' αν παντος εδεῖτο.

[Von dem Seyn schließt Parmenides allen Wechsel zeitlicher Zustände aus. Es ist nach ihm **immer das Ganze und ununterbrochen Gleiche** (εστιν ομου παν, εν συνεχες). Hierher gehört auch die von Brandis (p. 112) an ihren rechten Ort gesetzte Stelle (Fülleborn v. 138.)
Λευσσε δ' ομως απεοντα νοῳ παρεοντα βεβαιως·
ου γαρ αποτμηξει το εον του εοντος εχεσθαι,
ουτε σκιδναμενον παντῃ παντως κατα κοσμον
ουτε συνισταμενον. Zus. d. H.]

) Wie in Hinsicht auf Zeit, so setzt Parmenides das Seyn auch in Hinsicht des Raumes sich selbst gleich; es erfüllet **gleichmäßig und ohne Unterschied den unendlichen Raum. Daß diese Beziehung auf den Raum nur negativ, als eine Abwesenheit räumlicher Unterschiede zu fassen sey, nicht als ein Seyn im Raume, scheint auch eine Stelle im Theätet des Plato zu bestätigen; in welcher es als Grund der Unbeweglichkeit des Alls nach der Meinung des Parmenides und Melissus angeführt wird, daß das Eine keinen Raum habe, in welchem es sich bewegen könne (ουκ εχον χωραν εν ῃ κινειται Theaet. 180. E.) Zus. d. H.

es in zwei Theile getheilt werden, und jeder Theil wieder in zwei Theile, und so fort. Wenn diese Theilung nun fortgesetzt wird, so kommt man entweder auf ein letztes Reales, das sich nicht wieder theilen läßt, oder nicht. In jenem Falle würde das Ganze aus unendlich vielen unendlich kleinen Atomen bestehen. In dem letzten würde es in ein bloßes Nichts aufgelöst, und es würde also aus Nichts zusammengesetzt seyn, welches ein Widerspruch ist. Und dahin führt auch endlich die Annahme der Atomen. Denn wenn das All als theilbar angenommen wird, so muß es, da es sich durchgehends vollkommen ähnlich ist, nicht etwa hier und da theilbar, sondern durchgehends auf gleiche Weise theilbar seyn. Offenbar bleibt dann nichts Reales mehr übrig, sondern es löst sich alles in Nichts auf, welches widersprechend ist [33]).

VI. Da das All nicht etwa hier mehr, dort weniger Realität hat, sondern sich vollkommen gleich, gleich vollendet und erfüllt ist, und außer demselben es nichts Reales gibt, so ist es durch sich selbst begrenzt. (πεπερασμε-

---

33) Parmenides v. 76—80. (Simpl. p. 19 et 31b.).
ουδε διαιρετον εστιν, επει παν εστιν ὁμοιον,
ουδε τι τῃ μαλλον, το κεν ειργοι μιν συνεχεσθαι·
ουδε τι χειροτερον παν δε πλεον εστιν εοντος·
τῳ συνεχες παν εστιν, εον γαρ εοντι πελαζει.
Die übrigen Gründe gegen die Theilung führt Porphyrius beim Simplicius (Commentar. in Physica Aristotel. p. 30.) an, obgleich andere sie nicht dem Parmenides, sondern dem Zeno beilegen. ει γαρ ειη, φησι, διαιρετον, τετμησθω διχα, κἀπειτα των μερων ἑκατερον διχα. και τουτου αει γινομενου, δηλον φησιν, ὡς ητοι ὑπομενει τινα εσχατα μεγεθη ελαχιστα και ατομα, πληθει δε απειρα, και το ὁλον εξ ελαχιστων πληθει δε απειρων συστησεται, η φρουδον εσται, και εις ουδεν ετι διαλυθησεται, και εκ μηδενος συστησεται· ἁπερ ατοπα. ουκ αρα διαιρεθησεται, αλλα μενει ἑν. και γαρ δη επει παντη ὁμοιον εστιν, ειπερ διαιρετον ὑπαρχει, παντη ὁμοιως εσται διαιρετον, αλλ᾿ ου τῃ μεν, τῃ δ᾿ ου. διῃρησθω παντη. δηλον ουν παλιν, ὡς ουδεν ὑπομενει, αλλ᾿ εσται φρουδον. και ειπερ συστησεται, παλιν εκ του μηδενος συστησεται. ει γαρ ὑπομενει τι, ουδεπω γενησεται παντη διῃρημενον. Es ist wahrscheinlich, daß diese Gründe dem Zeno angehören, weil der Atomen gedacht wird. Leucipp, der Urheber des Atomensystems, war ein Schüler des Parmenides. Zeno konnte daher auf dessen Behauptungen Rücksicht nehmen.

νον) *). Und da es von allen Seiten gleich begrenzt, gleich erfüllt ist, weil es kein Nichtreales gibt, welches das Reale hindern könnte, sich von allen Seiten gleich auszudehnen, so kommt dem Einem existirenden die Kugelgestalt zu [34]).

VII. Folgerungen daraus sind: Entstehen und Vergehen, Seyn und zugleich nicht Seyn, Wechsel des Ortes, Veränderung der Farbe, und

---

*) Wenn man die Stellen Parm. Fragm. v. 83. nach Fülleborn (nach Brandis v. 90.)

Ταυτον τ' εν ταυτῳ θεμένον, καθ' ἑαυτο τε κεῖται·
ὀυτως εμπεδον αυθι μενει. κρατερη γαρ αναγκη
πειρατος εν δεσμοῖσιν ἔχει τε μιν αμφις εεργει·
ὀυνεκεν ουκ ατελευτητον το εον θεμις ειναι.

ferner 96. *αυταρ επει πειρας πυματον τετελεσμενον εστιν* etc. 104 *εν πειρασι κυρει* und die Worte v. 58. *ηδ' ατελεστον* (wofür Brandis *ουδ' ατελεστὸν* lesen will p. 110.) genau erwägt, so zeigt sich, daß Parmenides dem Seyn Begränzung und Vollendung (Simpl. sagt p. 7 erklärend *τελειον δε ον, εχει τελος και ουκ εστιν ατελευτητον· τελος δε εχον, περας εχει και ορον.* Cf. Arist de Xenoph. Cap. IV.) in einem Begriffe zuschreibt, und hierdurch schließt sich seine Ansicht an die obige der Pythagoreer von der Gränze an. Daß daher diese Gränze nicht als eine von außen kommende angesehen werden kann, zeigen die ersten in dieser Anmerkung angeführten Worte, welche das In-sich-Beruhen, oder die Selbständigkeit des Seyns aussprechen; und so muß man auch die Nothwendigkeit, welche in diesem Gedicht auf poetische Weise personificirt wird, nicht als eine äußere ansehen. In dem Prädikat der letztern Stelle (*ατελεστον*) aber spricht er dem Seyn das *τελος* in demselben Sinne ab, in welchem er es v. 81 *απαυστον* nennt, wo also das zeitliche Ende gemeint ist. Sonach bleiben nur die Gränzen des Raumes übrig, die es sich selbst setzt. S. d. folgende Anm. A. d. H.

34) Parmenides v. 97. nach Fülleborn (Simp. p. 27).

παντοθεν ευκυκλου σφαιρης εναλιγκιον ογκῳ,
μεσσοθεν ισοπαλες παντη· το γαρ ουτε τι μειζον,
ουτε τι βαιοτερον πελεμεν χρεων εστι τη η τη.
ουτε γαρ ουκ εον εστι, το κεν παυη μιν ικεσθαι
εις ομον, ουτ' εον εστιν, οπως ειη κενον οντος,
τη μαλλον, τη δ' ησσον. επι παν εστι ασυλον.
η γαρ παντοθεν ισον ομως εν πειρασι κυρει.

[Auf diese Stelle scheint Aristoteles hinzusehen Phys. III, 6. p. 217b. (Du Val. Cap. IX.) indem er sagt: *διο βελτιον δ' οιητεον Παρμενιδην Μελισσου ειρηκεναι. ο μεν γαρ το ολον απειρον φησιν· ο δε, το ολον πεπερανθαι, μεσσοθεν ισοπαλες.* Vgl. Arist. phys. I, 2. 3. Met. I, 5. und die Erklärung des obigen Fragments bei Ar. de Xenophane etc. C. IV. Zus. v. H.]

überhaupt jede Veränderung sind blosse Worte, denen nichts Reales entspricht [35]).

Dieses ist das System des Parmenides von der absoluten Substanz *), dessen Entstehung nicht schwer zu erklären ist. Es beruht auf der Voraussetzung, daß alles Denken reell ist, daß also alles, was die Vernunft, und wie sie es nach ihren Gesetzen denkt, Realität hat. Wenn man diesen Grundsatz gelten läßt, so ist alles bündig und consequent gefolgert. Absolute Einheit und Totalität ist eine Idee der Vernunft, welche alle Beschränktheit, Bedingung und Veränderung ausschließt. Diese Idee hatte Parmenides entwickelt; indem er ihr aber objective Realität gibt, und das, was blos ein Gesetz der Vernunft bei ihrem Denken ist, zu einem Object macht, dem außer dem Denken Existenz zukommen soll, verwickelt er sich selbst in unauflösbare Schwierigkeiten und Widersprüche, die er jedoch, in dem Bewußtseyn von der Richtigkeit seiner Idee, nicht bemerkte. Eine Substanz, die allen Raum erfüllt, kann nicht als absolute Einheit gedacht werden, und die Beschränkung durch eine Figur widerstreitet ihrer absoluten Unbedingtheit. Doch wir wollen immer zugeben, daß Parmenides das Merkmal des Absoluten nicht deutlich aufgefaßt hatte, und daher die Unvereinbarkeit der übrigen Prädicate mit demselben nicht weiter auseinander setzen. Soviel ist aber einleuchtend, daß das Weltall, als ein reales Ganze, welches den Raum erfüllt, und eine begrenzte Ausdehnung hat, als aus Theilen bestehend, und nicht als absolute Einheit gedacht werden kann, eine Folgerung, die schon Plato und Aristoteles dem Parmenides mit Recht entgegensetzen [36]). Zwar könnte es scheinen, als geschähe damit diesem großen Manne Unrecht, weil er dem

35) Parmenides v. 91—95. [Vgl. Anm. 27. Uebrigens muß hier bemerkt werden, daß Parmenides Entstehen und Vergehen ausdrücklich nicht blos von Gott, sondern überhaupt läugnet. Z. d. H.]

*) Eine nothwendige Ergänzung dieser Sätze folgt unten in der berichtigenden Anmerkung zu S. 191.

36) Plato Sophista. Vol. II. (Ed. Bip.) p. 256—258. Arist. Phys. I, 4.

Eins und All nicht diese Figur beilege, sondern es nur mit einer Kugelgestalt vergleiche, (er sagt *εναλιγκιον*) um durch dieses Bild die durchgängige Realität und Vollendung anzudeuten *). Allein als begrenzt, mußte er es sich nothwendig unter einer Figur vorstellen, und er fand keine dazu passender, als die sphärische.

Indem Parmenides die Idee der absoluten Substanz verwirklichte, mußte er sie nothwendig in den Raum, als die einzige Bedingung des Daseyns setzen. Hierzu kam noch eine andere Ursache. Da er nehmlich nach seinem Systeme schon das Denken eines nichtwirklichen Gegenstandes für unmöglich hielt, so mußte er alle Gegenstände der Erfahrung, als wirkliche Objecte, also auch den Inbegriff derselben, als ein reales Ganze gelten lassen [37]), nur mit dem Zusatze, daß sie uns durch die Sinne nicht, wie sie an sich sind, erscheinen. Er trennte also von ihnen Alles ab, was er für Täuschung der Sinnlichkeit hielt, als Veränderlichkeit, Bewegung, Getrenntseyn, Theilbarkeit, Entstehen und Vergehen, und intellectualisirte sie gleichsam. Indessen konnte er doch dasjenige, was jedem äußern Objecte zum Grunde liegt, und die Bedingung seiner Anschauung ausmacht, den Raum nicht aufheben, weil es wohl möglich ist, die Gegenstände in

---

*) Vgl. Simplic. in phys. Ar. p. 31b. welcher über diesen Ausdruck sagt: *δια γαρ την ποιησιν και μυθολογικου τινος παραπτεται πλασματος.* Anm. d. Vf.

37) Aristoteles de Coelo III, c. 1. *εκεινοι δε (Μελ. και Παρμ.) δια το μηθεν μεν αλλο παρα την των αισθητων ουσιαν ὑπολαμβανειν ειναι, τοιαυτας δε τινας νοησαι πρωτοι φυσεις, ειπερ εσται τις γνωσις η φρονησις, οὑτω μετηνεγκαν επι ταυτα τους εκειθεν λογους.* [Tennemann faßt hier den P. so, als ob er auch die einzelnen manchfaltigen Gegenstände der Erfahrung, nur abgesehen von den Sinnen, (durch welche sie doch als manichfaltig erscheinen) für das Seyn gehalten hätte, welches mir mit den Worten der hier angeführten Stelle *μηθεν – ειναι* zu streiten scheint (Vgl. auch Anm. * zu 183. S.); wogegen nicht zu läugnen ist, daß die *φυσεις τοιαυται* welche (auf *αγεννητα και ολως ακινητα* in den vorigen Sätzen sich beziehend) in der Mehrzahl genannt werden, jene Meinung zu begünstigen scheinen. Aber letzteres weiß ich nicht mit Parmenides Fragmenten zu vereinigen; noch weniger, wie Tennemann, ungeachtet obiger Meinung doch auf der folgenden Seite noch behaupten kann, P. habe eine Mehrheit der Dinge nicht angenommen. Zus. d. H.

dem Raume, aber nicht den Raum selbst aufzuheben. **Raum** war also ein nothwendiges Prädicat des Weltalls. Daher finden wir auch nicht, daß Parmenides schon den Raum bestritten hätte; er leugnet zwar den **Wechsel des Ortes**, (*τοπον αλλασσειν* v. 95.) oder die **Bewegung**, wie er nach seinem System thun mußte, weil er sonst eine Mehrheit der Dinge angenommen hätte, aber ohne damit den Raum selbst aufzuheben. Beide Begriffe, Raum und Weltall, scheinen in seinem Kopfe in Eins zusammengeflossen zu seyn. **Das eine reale Wesen dehnt sich von allen Seiten in gleichem Grade aus, und schafft dadurch gleichsam den Raum, den es selbst erfüllt.**

Es ist sonderbar, daß Parmenides seinem **All und Eins** nicht ein Prädicat beigelegt hat, welches er doch für Realität erkannte, nehmlich das **Denken** [58]). Wenn gleich nun in den vorhandenen Fragmenten nicht die geringste Spur davon vorkommt, so wäre das doch kein Beweis, daß es Parmenides wirklich nicht gethan habe. Denn den ersten Theil seines Gedichts haben wir wahrscheinlich doch nicht ganz vollständig *).

---

58) Parmenid. v. 45.
χρη το λεγειν το νοειν το ον εμμεναι, εστι γαρ ειναι,
μηδεν δ' ουκ ειναι.

*) Das vorher angeführte Fragment muß von Tennemann falsch verstanden worden seyn, denn es legt dem Seyn wirklich dieses Prädicat bei. Vielleicht hat sich T. an Fülleborns Uebersetzung: „das Sagen, Denken und das Seyn hat also Realität," gehalten. Die richtigere Uebersetzung: Es muß das Sprechen, (und) das Erkennen das Seyende seyn," wird auch bestätigt durch die Parallelstelle V. 88 ff.

ταυτον εστι νοεῖν τε και οὗ ενεκεν εστι νοημα.
ου γαρ ανευ του εοντος, εν ῳ πεφατισμενον εστιν,
ευρησεις το νοειν. ουδεν γαρ εστιν ου εσται
αλλο παρεξ του εοντος·

und die Erklärung, mit welcher Simplicius l. l. p. 19a. jene Stelle einleitet (το παντων ενα και τον αυτον ειναι λογον τον του οντος ο *Παρμ.* φησιν εν τουτοις etc.) und die letztere begleitet (ενεκεν γαρ του νοητου, ταυτον δε ειπειν του οντος εστι το νοειν, τελος ον αυτου. Vgl. p. 31. το δε εν ον ταυτον ειναι φησι νοειν τε και νοητον και νουν etc.) Dahin deuten auch die von Brandis angeführten Stellen bei Plato, Parm. p. 132. B. C. und p. 134A. und besonders die Stelle des Plotin. Ennead. V. L. I. c. VIII.

Es ist übrigens so sehr in dem Geiste dieses Systems, das Weltall für die Gottheit zu halten, daß man es aus eben den Gründen, welche wir bei Xenophanes angegeben haben, für wahrscheinlich halten müßte, Parmenides habe eben so gedacht, auch wenn es nicht andre Schriftsteller versicherten [39].

Dieß war das System der reinen speculativen Vernunft, welches damit endet, daß es alle Erfahrung aufhebt, und sie für Täuschung der Sinne erklärt. Ungeachtet er aber die Einheit und Unveränderlichkeit des Seyns, als in der Vernunft nothwendig gegründete Wahrheit betrachtete, so sah er doch auch ein, daß die Täuschung von der Mehrheit veränderlicher Dinge in der Welt eben so unvermeidlich und unvertilgbar sey, weil sie von den Sinnen unzertrennlich ist. Die Menschen richten sich nach diesem fortdauernden Scheine, sie unterscheiden die Dinge als abgesonderte Dinge, benennen sie mit Namen, die eine Art von Allgemeinheit erlangt haben [40]. Es verlohnte sich daher wohl der Mühe, auch auf diesen von der menschlichen Natur unzertrennlichen Schein ein System zu gründen, welches die Entstehung und Veränderungen der Dinge aus Principien erklärte *). Dieses machte

---

(ηπτετο μεν ουν και Παρμενιδης προτερον της αυτης δοξης, καθουον εις ταυτο συνηγεν ον και νουν. και το ον ουκ εν τοις αισθητοις ετιθετο· το γαρ αυτο νοειν εστι τε και ειναι λεγων etc.) Es gehört also zu den wesentlichen Grundsätzen der Parmenideischen Philosophie auch der: das Denken, oder Erkennen ist das Seyn, beide sind dasselbe. A. d. H.

39) Aristoteles de Xenophane, Zenone et Gorgia c. 4. Stobaeus Eclog. Phys. p. 60. [In beiden Stellen wird das, was Parmenides von dem Einen sagt, auf Gott bezogen, aber von dem Weltall in dem gewöhnlichen Sinne des Worts ist nicht die Rede, und eine ausdrückliche Stelle findet sich unter Parmenides Fragmenten nicht. Zus. d. H.]

40) Simplicius Comment. in Aristot. de Coelo (edit. Aldina 1526). p. 138b. παραδιδους δε την των αισθητων διακοσμησιν προσεθηκεν αυθις· ουτω κατα δοξαν, εφη, ταυτα και νυν εστι, και επειτα απο του νυν τελευτησει τον γραφοντα· εντευθεν δε ονομα επισημον οι ανθρωποι εθεντο εκαστω

*) Ueber das Verhältniß, in welchem sich Parmenides, zufolge der oben Anm. 28. S. 168 angeführten Stelle, die beiden von Tennemann sogenannten Systeme gedacht habe, herrschen folgende An-

den zweiten Theil des Gedichts von der Natur aus, von welchem nur einige unvollständige Fragmente und Nachrichten aufbewahrt worden sind. Wir müssen uns daher begnügen, nur die Hauptsätze desselben darzustellen; die Anwendung derselben auf einzelne Erscheinungen der Welt gehört ohnedieß nicht mehr hieher.

Parmenides nahm in diesem zwei entgegengesetzte Principe an, von denen er das eine als wirkend, das andere als leidend setzt: das Warme (θερμον) und das Kalte (ψυχρον), oder wie er sie selbst in seinem Gedicht benennt, das Aetherfeuer, und die Nacht. Das erstere ist ein feines durchdringendes Wesen, das andere ein

---

sichten, 1) daß das letztere nur den eiteln Schein zum Gegenstande habe, und sich blos auf das beziehe, was auf dem täuschenden Zeugniße der Sinne beruhe, folglich seinem Inhalte nach unwahr sey, oder 2) daß dasselbe zwar nicht die Gewißheit der, auf das Unveränderliche gerichteten Vernunfterkenntniß habe, aber doch das Wahrscheinliche darstelle; folglich nur ungewiß sey seiner Form nach. Siehe Brandis a. a. O. §. 25. p. 149 ff. Die erste Ansicht, welche mit Parmenides angeführten Worten und der spätern Stelle v. 114, wo er das System des Sinnenscheins (δια κοσμον εοικοτα) als eine Meinung der Sterblichen (γνωμη βροτων) von der Göttin vortragen läßt, am meisten übereinstimmt, nimmt auch Aristoteles an. Vgl. de coelo III, 1. *οι μεν γαρ αυτων ανειλον όλως γενεσιν και φθοραν. ουδεν γαρ ουτε γιγνεσθαι φασιν, ουτε φθειρεσθαι των οντων, αλλα μονον δοκειν ημιν.* Dagegen die Stelle Ar. Met. I, 5. *Παρα γαρ το ον το μη ον ουθεν αξιων ειναι, εξ αναγκης έν οιετο ειναι το ον, και αλλο ουθεν. — Αναγκαζομενος δ' ακολουθειν τοις φαινομενοις, και έν μεν κατα λογον, πλειω δε κατα την αισθησιν υπολαμβανομενων ειναι* etc. über dieses Verhältniß unbestimmter lautet. Daß Parmenides zwar für die Einheit, Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit des Seyns sich entschieden, und die Vernunft als Kriterium der Wahrheit anerkannt habe (*κρινai δε λογω πολυπειρον ελεγχον* Diog. L. IX, 22.) aber doch in die Vorstellungs- und Redeweise des dem sinnlichen Bewußtseyn folgenden gemeinen Verstandes über die Weltentstehung, welche sich so leicht in die poetische Darstellung fügt, eingegangen sey, scheint auch die Stelle bei Alex. Aphrodiens. in Arist. met. p. 14. zu sagen. Die zweite Ansicht, nach welcher das Veränderliche neben dem unveränderlichen Seyn besteht, und unterschieden wird, findet sich vorzüglich bei Spätern; siehe die von Brandis p. 152. angeführten Stellen z. B. Plutarch adv. Colot. p. 1114. und Plutarch ap. Euseb. p. 23. Procl. in Tim. p. 78. et 103.

A. d. H.

dichtes und schweres[41]). Es bedarf keiner Erklärung, daß das erste der Licht- und Wärmestoff, das zweite die Erde ist. Parmenides setzte an die Stelle des Wassers des Xenophanes, das Feuer, und hatte dazu wohl gute Gründe. Nichts zeigt sich in der ganzen Natur wirksamer, nichts hat so vielen Einfluß auf die Bildung und Veränderung lebloser und lebender Wesen als das Feuer, und es wirkt zugleich so schnell, in so großer Entfernung und so durchdringend, daß es Parmenides in dem Zeitalter, da man die Natur noch so wenig untersucht hatte, um so eher für die einzige reelle Kraft der Natur halten konnte. Er leitete aus diesen Elementen die

---

41) Parmenides fragm. ap. Simpl. p. 7b et 39. Fülleb. v. 101 seq. Nach dem Texte bei Brandis p. 122 f. v. 114 u. f.:

Μορφας γαρ κατεθεντο δυω γνωμαις ονομαζειν,
των μιαν ου χρεων εστιν, εν ω πεπλανημενοι εισιν·
αντια δ' εκρινωντο δεμας και σηματ' εθεντο
χωρις απ' αλληλων· τη μεν φλογος αιθεριον πυρ
ηπιον ον, μεγ' αραιον, εωυτω παντοσε τωυτον,
τω δ' ετερω μη τωυτον, αταρ κακεινο κατ' αυτο·
αντια νυκτ' αδαη, πυκινον δεμας εμβριθες τε.

[Später werden diese Gegensätze auch Licht und Finsterniß genannt v. 116. Fülleb. (Braud. 123. p. 124.)

Αυταρ επειδη παντα φαος και νυξ ονομασται,
και τα κατα σφετερας δυναμεις επι τοισι τε και τοις,
παν πλεων εστιν ομου φαεος και νυκτος αφαντου,
ισων αμφοτερων, επει ουδετερω μετα μηδεν.

Vgl. die von Brandis p. 123. angef. periphrastische Stelle bei Simplic. p. 7b. *επι τωδε* etc.] Aristoteles Metaphysic. I, c. 5. *και το μεν εν κατα λογον, πλειω δε κατα την αισθησιν ὑπολαμβανων ειναι, δυο τας αιτιας και δυο τας αρχας τιθησι παλιν, θερμον και ψυχρον, ὁιον πυρ και γην λεγων· τουτων δε το μεν κατα το ον, το θερμον ταττει, θατερον δε κατα το μη ον.* [Cf. Phys. I, 5. De generat. et corrupt. I, 3. und II, 3. wo auch noch bemerkt wird, daß die, welche 2 Prinzipien setzen, wie Parmenides Feuer und Erde, das was dazwischen liegt, wie Luft und Wasser, zu Mischungen beider machen. Simpl. in phys. I, 37b. 39. 40. 60b, de coelo p. 138. 168.] Diogenes Laert. IX, §. 21. *Παρμ. δυο τε ειναι στοιχεια, πυρ και γην. και το μεν δημιουργου ταξιν εχειν. την δε υλης.* Jo. Philopon. in phys. 6. p. 10. *το μεν πυρ ποιητικον, η ειδικον ελεγε, την δε γην υλικον.* Cicero Academ. Qu. IV, c. 37. Parmenides ignem, qui moveat terram, quae ab eo formetur. [Theophr. apud Alex. Aphrod. in Met. p. 18. Parmenides duo principia fecit, ignem et terram, alterum ut materiam, alterum ut causam et efficiens. Alex. Aphr. p. 20. Frigidum appellabat non ens, quoniam haec magis est materialis causa, videtur autem materia esse quoddam non ens.]

Sonne und Gestirne*), ja alle empfindende und denkende Wesen ab[42]); zum wenigsten erklärte er aus der Mischung und dem Verhältnisse beider verschiedene Zustände des Empfindens und Denkens. Denn je nachdem das Warme oder das Kalte das Uebergewicht hat, verändert sich auch das Empfinden und das Denken. Zwar ist das Empfindungsvermögen über das ganze Universum ausgebreitet, und kein Ding ist desselben ganz beraubt, — wahrscheinlich, weil der Wärmestoff alles durchdringt, — aber es ist ein großer Unterschied, ob in einem Wesen mehr oder weniger von diesem Stoffe vorhanden ist. Der todte Körper

---

*) Eine eigene Dichtung des P. sind die Kränze oder Kreise, von denen einige aus unreinem Feuer oder Licht, die andern aus Nacht gebildet sind, und in deren Mitte die alles beherrschende Göttin, welche der Zeugung und Mischung Ursache ist und beide Geschlechter vereinigt, im Feuer thront, was an die εστια der Pythagoreer erinnert. Denn das Fragment des Parmenides, (Simpl. p. 9. Fülleb. v. 120. Brand. v. 127. p. 126.)

> Αι γαρ στεινοτεραι ποιηντο πυρος ακριτοιο,
> αι δ' επι ταις νυκτος· μετα δε φλογος ιεται αἶσα.
> εν δε μεσῳ τουτων Δαιμων, ἣ παντα κυβερνᾷ·
> παντα γαρ στυγεροιο τοκου και μιξιος αρχη,
> πεμπουσ' αρσενι θηλυ μιγειν, τοτ' εναντιον αυθις
> αρσεν θηλυτερῳ.

woran sich auch das Bruchstück von der Bildung des Amor schließt, (Arist. Met. I, 4. Sext. Emp. adv. Math. IX, 6. πρωτιστον μεν Ερωτα θεων μητισατο παντων) wird zum Theil durch die Stelle bei Stobaeus ecl. phys. I, p. 482. (s. unten Anmerk. 49.) erklärt, über welche ausführlicher Brandis a. a. O. p. 160 und ff. handelt. Nach demselben Stobäus p. 532. haben sich Sonne und Mond aus der Milchstraße, welche zu den gemischten Kreisen gehört, ausgeschieden; erstere aus dem Feineren und Wärmeren, letzterer aus dem Dichteren und Kälteren. Auch empfängt der Mond von der Sonne sein Licht. Parm. fragm. ap. Plut. adv. Col. p. 1116.

A. d. H.

42) Stobaeus ecl. phys. p. 510. πιληματα πυρος τα αστρα. p. 524. — p. 796. πυρωδη (ψυχην). Hierher gehört auch wahrscheinlich die Behauptung, daß das Menschengeschlecht seinen ersten Ursprung aus oder durch die Sonne habe. [Diog. L. IX, 22. γενεσιν τε ανθρωπων εξ ηλιου πρωτον γενεσθαι.] — Theophrastus de sensu (edit. H. Stephani 1557. p. 1. Παρμενιδης μεν γαρ ὁλως ουδεν αφωρικεν, αλλα μονον, ὁτι δυοιν οντοιν στοιχειοιν κατα το ὑπερβολον εστιν ἡ γνωσις. Εαν γαρ ὑπεραιρῃ το θερμον η το ψυχρον, αλλην γινεσθαι την διανοιαν· βελτιω δε και καθαρωτεραν την δια το θερμον· ου μην αλλα και ταυτην

empfindet wegen Abwesenheit des Wärmestoffs weder Licht, noch Hitze, noch den Schall, sondern nur das Entgegengesetzte, die Kälte und Stille. Der Grund der bessern und reinern Empfindungen ist das Warme. Doch bedarf auch dieses eines gewissen harmonischen Verhältnisses, von welchem Gedächtniß und Vergessenheit abhängt. Es läßt sich hieraus begreifen, wie Parmenides das Empfinden und Denken nicht nur als von der Organisation abhängig, sondern auch als mit derselben identisch sich denken konnte. Denn der Stoff, wovon die Vorstellungsfähigkeit abhängt, ist durchgängig verbreitet, nur nicht in demselben Grade. Jede Veränderung in den Organen des Körpers, jede Modification in den Mischungen desselben verursacht daher eine andere Art des Vorstellens[43]).

Das Warme und Kalte sind einander entgegengesetzt. Nun hatte er in dem Intellectualsystem bewiesen, daß nur eine Substanz möglich sey. Die Mehrheit der Dinge müßte also auf einer Täuschung der Sinne beruhen. Diese Idee scheint er auch hier, wo von der Erscheinungswelt die Rede ist, nicht aufgegeben zu haben, indem er das eine Princip, das Warme, als das Reelle, (*ον*), das zweite, das Kalte, als das Nichtreelle (*μη ον*), be-

---

δεισθαι τινος συμμετριας — το νεκρον φωτος μεν και θερμου και φωνης ουκ αισθαιεσθαι δια την εκλειψιν του πυρος· ψυχρου δε και σιωπης και των εναντιων αισθανεσθαι, και ὁλως δε παν το ον εχειν τινα γνωσιν.

43) Parm. fragm. ap. Arist. Met. III, 5. et apud Theophrast. l. l. Fülleb. v. 142. Braudis p. 129.

ὡς γαρ ἑκαστος εχει κρασιν μελεων πολυπλαγκτων (al. *πολυκαμπτων*)
Τως νοος ανθρωποισι παρεστηκεν· το γαρ αυτο
εστιν, ὁπερ φρονεει μελ ων φυσις ανθρωποισι,
και πασιν και παντι· το γαρ πλεον εστι νοημα.

[Auch die Verschiedenheit des Geschlechts soll er von dem Uebergewichte jener Elemente abgeleitet, und daher dem männlichen die nördliche Zone, der weiblichen, deren Natur er für reiner hielt, die südliche als Ursprung angewiesen haben (Plut. de plac. V, 7.) so wie er überhaupt zuerst die Erde in Zonen eingetheilt haben soll. (Achill. Tat. ad Arat. C. 30. p. 102. et Plut. de plac. III, 14.)
Zus. d. H.]

trachtet. Daher sagt er auch, die Annahme des letztern beruhe nicht auf nothwendigen, sondern nur auf zufälligen (subjectiven) Gründen[44]). Das einzige Reelle ist also der Wärmestoff, das Kalte ist eine Privation oder Einschränkung desselben *)), beide sind aber in der Erfahrungswelt durchgängig mit einander verbunden; vielleicht weil die Sinne keine reine Realität, sondern nur das Reale in eingeschränktem Grade wahrzunehmen vermögen[45]). Es könnte wohl seyn, daß Parmenides den Begriff des Leibnitz von der Sinnlichkeit geahnet hätte. Eine Schwierigkeit bleibt hier aber noch immer; nehmlich die, wie dessenungeachtet Parmenides das Empfinden und Denken für identisch halten konnte[46]).

Hierin finden wir eine Bestätigung von dem Pantheismus des Parmenides, der sich auch hier nicht verläugnet. Das ätherische Feuer, als die Grundkraft des Denkens, ist

44) Parmenides v. 107. *μορφας — εισιν* (Anm. 41.) [In dieser Stelle ist das Bestreben des P. offenbar, die Lehre des Scheins auf die Lehre der Vernunftwahrheit vom Seyn zurückzuführen.] Vgl. v. 39—42. Aristoteles de generat. et corrupt. I, c. 3. *ὥςπερ Παρμενιδης λεγει δυο το ον και το μη ον ειναι φασκων, το πυρ και την γην.* [und die übrigen Stellen Anm. 41. in welchen das letztere Prinzip als ein Negatives, Leidendes, Materielles erklärt wird].

*) Ganz so sagt Ioh. Philopon. in lib. Ar. de generat. et corrupt. p. 15. *εστι δε η μεν θερμοτης δραστικη μαλλον και ειδος· η δε ψυχροτης παθητικη μαλλον και στερησις.* Hier, wie in den Anmerk. 41. angeführten Stellen, kann man genau beobachten, wie die spätern Schriftsteller das von Parmenides ausgesprochene Verhältniß dieser Gegensätze durch die in ihrer Schule am meisten gebräuchlichen Formeln zu erläutern suchen. A. d. H.

45) Parmenides Fragm. v. 118. *παν πλεον εστιν ὁμου φαεος και νυκτος αφαντου.*

46) Theophrastus de sensu p. 1. [S. Anm. 42. Diog Laert. IX, 22. *την ψυχην και τον νουν ταυτον ειναι, καθα μεμνηται και Θεοφραστος.* Den Voraussetzungen der Parmenideischen Lehre nach, wird Empfinden und Denken für identisch gehalten, insofern das Seyn seiner Natur nach nur eines ist, die Unterschiede nur der Erscheinung angehören. Daher nennt P. nach Simplicius Bemerkung (in phys. Ar. p. 31a. *οτι δε ουδε ψυχικον το ἑν ον ὁ Παρμενιδης λεγει, δηλοι το ακινητον αυτο φαναι — — της ψυχικης ουσιας κατα τους Ελεατικους κινησιν εχουσης*) das eine Seyn selbst doch nicht *ψυχη*; wohl aber heißt es *λειπεται ουν το νοητον παντων αιτιον, δι' ὁ και ὁ νους εστι και το νοειν, εν ᾧ παντα κατα μιαν ενωσιν συνειρημενως προειληπται και*

durch die Natur verbreitet; alles ist mit Denken (Denkkraft) erfüllt[47]).

Das eigentliche kosmogonische System ist zu fragmentarisch, als daß wir es vollkommen verstehen und erklären könnten. Es scheint im Ganzen Aehnlichkeit mit dem Empedocleischen gehabt zu haben, weil auch hier die Liebe eine große Rolle spielt. Nur war diese Liebe in der Parmenideischen Kosmologie nicht eine ursprüngliche, sondern abgeleitete Kraft, indem er von einer mächtigen Gottheit spricht, welche in der Mitte des Universums thront, und alles regiert, und wenn man durch Vermuthungen eine Lücke ausfüllen darf, auch die Liebe, das Princip aller physischen Vereinigung und Erzeugung, bildete[48]). Diese Göttin ist wohl nichts anders, als die Urkraft des Feuers, die den obersten Lichtkreis einnahm, in welchem der Luftkreis, der Wasserkreis (?) und dann die Erde eingeschlossen sind, mit einem Worte die Kraft, welche Parmenides vergötterte[49]).

Wir lassen hier sogleich auf Parmenides den Melissus folgen; denn wenn er auch aus chronologischen Gründen,

---

γνωμενως etc., und das Denken ist nach ihm (vgl. Anm. 176.) das Seyn. Sonach können die angeführten Stellen, in welchen ψυχη mit νους identisch gesetzt wird, nur auf die empirische Erscheinung bezogen werden. Die Frage aber, woher überhaupt der Sinnenschein, und woher der Vernunft allein die Erkenntniß des Wahren komme, wenn Empfinden und Denken identisch ist, scheint P. noch nicht berührt zu haben. Zus. d. H.

47) Parmenides v. 145. το γαρ πλεον εστι νοημα.

48) Simplicius Comment. in Physic. Arist. p. 9. μετ' ολιγα δε παλιν περι των δυοιν στοιχειων ειπων, επαγει και το ποιητικον, λεγων ουτως

αἱ γαρ στεινοτεραι ποιηντο πυρος ακριτοιο,
αἱδε επι ταις νυκτος· μετα δε φλογος ιεται αισα:
εν δε μεσῳ τουτων δαιμων ἡ παντα κυβερνα.

ταυτην και θεων αιτιαν ειναι φησι, λεγων·

πρωτιστων μεν ερωτα θεων μητισατο παντων,

και τα ἑξης. και τας ψυχας πεμπειν ποτε μεν εκ του εμφανους εις το αειδες, ποτε δε αναπαλιν φησιν.

49) Stobaeus p. 482. Παρμ. στεφανας ειναι περιπλεγμενας επαλληλους, την μεν εκ του αραιου, την δε εκ του πυκνου, μικτας δε αλ-

welche aber nicht evident sind, erst nach dem Zeno auftreten müßte, so hat doch sein Ideengang im Ganzen so viel Aehnliches mit dem des Xenophanes und Parmenides, da hingegen Zenos Philosopheme einen etwas verschiedenen Geist athmen, so daß diese Stellung keiner weitern Rechtfertigung bedarf. **Melissus** kam auf dasselbe Resultat, auf welches jene beiden großen Männer kamen; seine Schlüsse sind aus denselben Prämissen, nur auf eine etwas andere Art, gefolgert*); er entfernt sich nur in einigen Bestimmungen von beiden. Die Hauptsätze seiner Philosophie sind folgende 50):

I. **Wenn nichts wirklich ist**, so kann von demselben auch nichts **Reales** ausgesagt werden. Denn es würde dadurch als ein Wirkliches vorgestellt. Es muß also etwas **Wirkliches** geben 51).

II. **Wenn aber etwas wirklich ist**, so ist es **entweder entstanden, oder es ist ewig.** Ist es ent-

---

λας ἐκ φωτος και σκοτους μεταξυ τουτων. και το περιεχον δε πασας τειχους δικην στερεον ὑπαρχειν, ὑφ᾽ ῳ πυρωδης στεφανη· και την μεσαιτατην (στεφανην) περι ὁν παλιν πυρωδης· (Davis. πασων αραιων παλιν πυρωδη) των δε συμμιγων την μεσαιτατην ἁπασαις τοκεα πασης κινησεως και γενεσως ὑπαρχειν, ἡντινα και δαιμονα και κυβερνητην και κληρουχον (κληδουχον) επονομαζει, δικην τε και αναγκην. [S. oben Anmerk. * zu S. 195. Von jener Göttin sagt Stobäus p. 158. auch *Παρμ. και Δημοκριτος παντα κατ᾽ αναγκην· την αυτην δε ειναι και ειμαρμενην, και δικην, και προνοιαν, και κοσμοποιον*, und die Worte des Parmenides berechtigen nicht, unter dieser Gottheit der allbeherrschenden **Nothwendigkeit**, die er öfters mit diesem Prädikat bezeichnet, etwas Besonderes, wie die **Feuerkraft**, zu verstehen, so wie überhaupt der poetische Ausdruck in dieser Darstellung nicht zu streng genommen werden darf. Zus. d. H.]

*) Hierher gehört, daß er auch in seinen Schlußfolgen ausführlicher ist, als jene beide, was auch mit der prosaischen Darstellung zusammenhängt. A. d. H.

50) Die folgende Darstellung ist aus den Fragmenten des Melissus gezogen, welche **Simplicius** in seinem Commentar über Aristoteles Physik und die Bücher de coelo aufbewahrt hat, mit denen das, was **Aristoteles** in dem ersten und zweiten Kap. der Schrift de Xenophane Zenone et Gorgia uns mitgetheilt hat, vollkommen übereinstimmt. [Vgl. **Spalding** in der schon angeführten Abhandlung p. 57 u. ff.]

51) Simplicius in Physica p. 22b. *ει μεν μηδεν εστι, περι τουτου τι αν λεγοιτο ὡς οντος τινος;* etc.

standen, so ist es entweder aus dem Wirklichen oder aus dem Nichtwirklichen entstanden. Aus dem letztern kann aber überhaupt kein Ding, noch weniger was schlechthin ist, entstehen; eben so wenig aber auch aus dem ersten, denn was ist, das ist, und darf nicht erst entstehen. — Wäre Alles entstanden, so müßte etwas aus Nichts geworden seyn; ist nur einiges entstanden, so wäre dieses zu dem Wirklichen hinzugekommen, ohne vorher gewesen zu seyn, also aus Nichts entstanden. Das Wirkliche ist also nicht entstanden, sondern ewig[52]).

Das Wirkliche kann auch nicht vergehen. Denn es kann weder in das Nichtseyende, noch in das Seyende übergehen. Das erste läugnen selbst die Physiker nicht; in dem zweiten Falle dauerte es dennoch fort, und hörte nicht auf zu seyn. Das Wirkliche war also immer und wird immer seyn[53]).

III. Was entstanden ist, hat einen Anfang; was vergehet, ein Ende. Das Wirkliche hat also weder Anfang noch Ende, folglich ist es unbegrenzt (απειρον), und als unbegrenztes ist es nur Eines; denn gäbe es meh-

52) Simplicius l. c. ει δε τι εστιν, ἠτοι γινομενον εστιν, ἠ αει εον· αλλ᾽ ει γινομενον, ἠτοι εξ εοντος ἠ εκ μη εοντος· αλλ᾽ ουτε εκ μη εοντος οιον τε γινεσθαι τι, ουτε αλλο μεν ουδεν εον, πολλῳ δε μαλλον το απλως εον· ουτε εκ του εοντος· ειη γαρ αν ουτω και ου γινοιτο. ουκ αρα γινομενον εστι το εον· αει εον αρα εστιν. Cf. Alex. Aphr. in elench. soph. 17b. Ioh. Philopon. in Ar. Phys. B. p. 4. u. Simpl. 34b. Αει ην ο τι ην, και αει εσται· ει γαρ εγενετο, αναγκαιον εστι πριν γενεσθαι ειναι μηδεν· ει τοινυν μηδεν ην, ουδαμη αν γενοιτο μηδεν ἐκ μηδενος. Aristoteles l. c. c. 1. Ἀΐδιον ειναι φησιν ει τι εστιν, ειπερ μη ενδεχεται γενεσθαι μηδεν εκ μηδενος· ειτε γαρ απαντα γεγονεν, ειτε μη, παντα αΐδια αμφοτερως. εξ ουδενος γαρ γενεσθαι αυτων αν γινομενα· απαντων τε γαρ γινομενων ουδεν προϋπαρχειν· ειτ᾽ οντων τινων αει ετερα προσγινοιτο, πλεον αν και μειζον το ἐν γεγονεναι· ῳ δη πλεον και μειζον, τουτο γενεσθαι αν εκ ουδενος· τῳ γαρ ελαττονι το πλεον, ηδ᾽ εν τῳ μικροτερῳ το μειζον ουχ ὑπαρχειν.

53) Simplicius l. c. ουτε φθαρησεται το εον. ουτε γαρ εις το μη εον οἱον τε το εον μεταβαλλειν· συγχωρειται γαρ και τουτο ὑπο των φυσικων· ουτε εις εον· μενοι γαρ αν παλιν ουτω γε και ου φθειροιτο· ουτε αρα γεγονε το εον, ουτε φθαρησεται· αει αρα ην τε και εσται. Aristoteles l. c. vgl. de coelo III, 1.

rere Dinge, so würden sie sich einander begrenzen[54]). — Die Unendlichkeit bezieht sich hier nicht auf den Raum, wie es Einige verstanden haben, sondern auf die Zeit; denn Melissus schließt von dem Wirklichen die Grenzen (περατα) in der Zeit, Anfang und Ende[55]) aus*). Der

54) Simplicius l. c. Αλλ᾽ επειδη το γενομενον αρχην εχει, το μη γενομενον αρχην ουκ εχει, το δ᾽ εον ου γεγονεν, ουκ αν εχοι αρχην. ετι δε το φθειρομενον τελευτην εχει· ει δε τι εστιν αφθαρτον, τελευτην ουκ εχει· το εον αρα αφθαρτον εον, τελευτην ουκ εχει· το δε μητε αρχην εχον μητε τελευτην, απειρον τυγχανει εον. απειρον αρα το εον. ει δε απειρον, ἑν. ει γαρ δυο ειη, ουκ αν δυναιτο απειρα ειναι, αλλ᾽ εχοι αν περατα προς αλληλα. απειρον δε το εον, ουκ αρα πλειω τα εοντα· ἑν αρα το εον. Aristoteles l. c. αϊδιον δε ον, απειρον ειναι, οτε ουκ εχει αρχην οθεν εγενετο, ουδε τελευτην εις ἡν γινομενον ετελευτησε ποτε. παν δ᾽ αρα απειρον ἑν ειναι· ει γαρ πλειω ἡ δυο ειη, περατα ειναι ταυτα προς αλληλα. [Cf. C. IV. et de Sophist. elench. I, 4. II, 5. wo auch dieser Schluß von Aristoteles widerlegt wird.
Z. d. H.]

55) Aristoteles de Xenoph. l. c. C. II. περατα γαρ ειναι την της γενησεως αρχην δε και τελευτην. [Siehe darüber meine folgende Anmerkung. Zus. d. H.]

*) Hier ist zu bemerken, daß diese Lehre der Hauptpunkt ist, in welchem Melissus von Xenophanes und Parmenides abweichen soll. Xenophanes hatte gelehrt: ουτ᾽ απειρον ειναι ουτε πεπερασθαι τον θεον — s. oben S. 170. — oder wie Bessarion nach Theophrast sagt (contra calumniator. Platonis Lib. II. C. XI, p. 32b.) aliquo quidem modo neque infinitum, neque finitum, alio vero modo etiam finitum etc. Bestimmter werden in dieser Beziehung Parmenides und Meliß unterschieden. So sagt Arist. phys. I, 2. απειρον το ον — Μελισσος φησι — πεπερασμενον Παρμενιδης; und III, 6. ὁ μεν γαρ (Μελισσος) το απειρον ολον φησιν, ὁ δε (Παρμ.) το ολον πεπερανθαι. Cf. Metaph. I, 5. Wenn nun die Unbegränztheit, welche Melissus dem Seyn beilegt, blos in dem Mangel der Zeitgrenzen bestünde, so würde, da Parmenides dem Seyn die zeitliche Begrenzung ebenfalls abspricht (s. m. Anm. * zu S. 188.) zwischen beiden hierin kein Unterschied seyn. Aber Meliß erschloß nur die Unbegränztheit des Seyns nach den angeführten Stellen daraus, daß es weder Anfang noch Ende hat, nahm aber das Seyn überhaupt (zeitlich und räumlich) als unbegrenzt; (siehe auch die Darstellung seiner Schlußfolge bei Themistius p. 17. und Joh. Philop. B. p. 4., und die Stelle bei Simplic. in Phys. p. 23b. Αλλ᾽ ωσπερ εστιν αει, ουτω και το μεγεθος απειρον αει χρη ειναι) — daher die Widerlegung des Aristoteles: was keine Grenzen habe, sey nicht ganz oder vollständig (Phys. III, 6.), und daher auch die Bemerkung desselben (Met. a. a. O.) „Melissus scheine das Eins der Materie nach aufzufassen;" denn die Alten nannten die Materie ihrer Formlosigkeit wegen unendlich. Vgl.

Schluß von der Grenzenlosigkeit in der Zeit auf die Einheit des Seyns scheint ein Sprung zu seyn, ist es aber nicht. Denn er dachte sich nicht das logische Seyn, welches von Zeitbedingungen abstrahirt, sondern das reelle, welches von Zeit unzertrennlich ist. Wenn nun das Reale in der Zeit keinen Anfang und kein Ende hat, so erfüllt es die Zeit in ihrer ganzen Unendlichkeit. Die Zeit wird hypostasirt mit dem Seyn, dessen Form die Zeit ist. Nicht sowohl ein Ding, als vielmehr das Seyn wird in seiner absoluten Unendlichkeit gedacht, und diese schließt alle Mehrheit der Dinge aus. Es ist dann ganz richtig geschlossen, daß mehrere Dinge einander in der Zeit Grenzen setzen würden*).

VI. Wenn das Wirkliche Eins ist, so ist es unveränderlich (ακινητον). Denn es ist und bleibt sich selbst vollkommen ähnlich. Denn wäre es unähnlich, so wäre es nicht Eins, sondern mehrere Dinge. In so fern es nun immer ähnlich ist, kann es nicht vernichtet, nicht umgebildet, nicht größer oder kleiner werden, keinen Schmerz empfinden. Jede dieser Veränderungen würde machen, daß es nicht mehr Eins wäre. Denn was sich verändert, muß von Etwas in Etwas anderes übergehen. Es gibt aber nichts anderes, als das Wirkliche, also kann es in nichts anderes übergehen. — Ferner ist örtliche Bewegung unmöglich, denn es gibt keine Stelle, die von allem Realen leer wäre. Das Leere ist nichts, also kann es auch nicht

---

Alex. Aphrodis. in Met. Ar. p. 19. (S. auch meine Anm. * zu S. 204.) A. d. H.

*) Aristoteles tadelt diesen Schluß von der Unbegrenztheit des Seyns auf die Einheit desselben, welcher einen zweiten Unterschied zwischen Meliß und Parmenides (S. oben S. 170. Satz VIII.) mit sich führt, wie es scheint, mehr unter der Voraussetzung, daß Meliß diese Unbegrenztheit nicht bloß als zeitliche, sondern als Unbegrenztheit der Substanz überhaupt nehme, (s. d. v. Anm.) und weil er behauptet, daß diese Unbegrenztheit der Substanz mit strenger Einheit unverträglich sey. (Ar. phys. III, 9. ed. Du Vall.) ου γαρ ως λινον λινῳ εστι συναπτειν τῳ, παντι και ὁλῳ το απειρον. A. d. H.

wirklich seyn. Ohne leeren Raum ist aber keine Bewegung möglich. Auch kann das Reale sich nicht in einen kleinern Raum zusammenziehen. Denn sonst wäre ein Theil desselben dichter, der andere weniger dicht; dieses kann nicht so angefüllt seyn, als das erste; es entstünde also ein Leeres, welches unmöglich ist. Angefüllt ist das, was nichts anderes aufnehmen; leer, was etwas anderes aufnehmen kann. Da nun das Leere unmöglich ist, so muß alles erfüllt seyn; ist dieses, so findet keine Bewegung statt[56]).

V. Das Wirkliche kann als Eins weder zusammengesetzt, noch theilbar seyn, denn es wäre sonst nicht Eins. Es kann also überhaupt kein Körper seyn, oder einen Körper haben, noch unter den Dimensionen des Raums vorgestellt werden; denn hätte es z. B. eine Breite

---

56) Simplicins l. c. p. 22b. *Αλλα μην ει ἑν, και ακινητον· το γαρ ἑν εον, ομοιον αει εωυτῳ· το δε ομοιον, ουτ᾽ αν απολοιτο, ουτ᾽ αν μειζον γιγνοιτο, ουτε μετακοσμεοιτο, ουτε αλγεει, ουτε ανιεεται. ει γαρ τι τουτων πασχοι, ουκ αν ἑν ειη· το γαρ ηντιναουν κινησιν κινεομενον, εκ τινος και εις ἑτερον τι μεταβαλλει· ουδεν δε ἠν ἑτερον παρα το εον, ουκ αρα τουτο κινησεται. και κατ᾽ αλλον δε τροπον ουδεν κενεον εστι του εοντος· το γαρ κενεον ουδεν εστιν. ουκ αν ουν ειη το γε μηδεν. ουδε κινεεται ουν το εον· ὑποχωρησαι γαρ ουκ εχει ουδαμη, κενεου μη εοντος· αλλ᾽ ουδε εις εωυτο συσταλῆναι δυνατον· ειη γαρ αν ουτως ἀραιοτερον εωυτου και πυκνοτερον· τουτο δε αδυνατον· το γαρ ἀραιον αδυνατον ομοιως ειναι πληρες τῳ πυκνῳ, αλλ᾽ ηδη το ἀραιον γε κενεοτερον γινεται του πυκνου· το δε κενεον ουκ εστιν. ει δε πληρες εστι το εον η μη, κρινειν χρη τῳ εισδεχεσθαι τι αυτο αλλο, η μη· ει γαρ μη εισδεχεται, πληρες· ει δε εισδεχετο τι, ου πληρες. ει ουν εστι μη κενεον, αναγκη πληρες ειναι· ει δε τουτο, μη κινεεσθαι· ουχ ὁτι μη δυνατον δια πληρεος κινεεσθαι, ως επι των σωματων λεγομεν· αλλ᾽ ὁτι παν το εον ουτε εις εον δυνατον κινεεσθαι· ου γαρ εστι τι παρ᾽ αυτο ουτε εις το μη εον· ου γαρ εστι το μη εον.* [Ueber die Schlußreihen, durch welche M. die Unbeweglichkeit des Realen zu beweisen suchte, s. auch Brandis a. a. O. §. 33. S. 204. Vgl. auch Simpl. p. 9. 17b. 24. wo das Einzelne durch Beweise ausgeführt ist.] Aristoteles l c. C. l. *αΐδιον δε ον, μετριον τε και ομοιον παντη, ακινητον ειναι το ἑν· ου γαρ αν κινηθηναι, μη εις τι ὑποχωρησαν· ὑποχωρησαι δε αναγκην ειναι ητοι εις πληρες ὀν, ἠ κενον· τουτων δε το μεν ουκ αν δεξασθαι το πληρες, το δε ουκ ειναι ουδεν, το κενον· τοιουτον δε ον το εν ανωδυνον τε και αναλγητον, υγιες τε και ανοσον ειναι ουτε μετακοσμουμενον θεσει, ουτε ετεροιουμενον ειδει,*

und Dicke, so bestände es aus Theilen[57]). Wahrscheinlich entdeckte Melissus die Widersprüche, in welche sich Xenophanes und Parmenides dadurch verwickelten, daß sie dem Einen Realen noch Ausdehnung und Gestalt ließen, es als einen begrenzten Körper dachten*). Denn als Körper im Raume kann es nicht ohne Theile gedacht werden. Durch die Behauptung nun, das **Eine** dürfe nicht unter dem Begriffe eines **Körpers** gedacht werden, entfernte er diese Widersprüche zwar nicht ganz, doch entrückte er sie gewissermaßen dem ersten Blicke; denn noch blieb immer die **Ausdehnung**, die **Erfüllung des Raumes durch das Reale** übrig, welche mit der Einheit des Substanziellen im Widerspruche stand. Aber Melissus scheint diese Schwierigkeit weniger gefühlt zu haben, weil die **Einheit des durch und durch erfüllten Raumes** sie vielleicht verbarg**).

VI. Ueber das Erkennen, und über das Verhältniß der

ουτε μιγνυμενον αλλῳ· κατα παντα γαρ ταυτα πολλα τε (το μη ον) και μη ἑν γιγνεσθαι, και το μη ον τεκνουσθαι, και το ον φθειρεσθαι αναγκαζεσθαι. ταυτα δε αδυνατα ειναι.

57) Simplicius l. c. p. 19. *αδιαιρετον ον το παρ᾽ αυτοις ἑν ον, ουτε πεπερασμενον ουτε απειρον ὡς σωμα εσται. και γαρ ὁ Παρμενιδης τα σωματα εν τοις δοξαστοις τιθησι, και ὁ Μελισσος ἑν εον φησι δει αυτο σωμα μη εχειν· ει δε εχει παχος, εχοι αν μορια και ουκετι αν ειη ἑν.* Cf. p. 24a. Dasselbe findet man auch in der angeführten Schrift de Xenophane etc. 1 Cap.; aber die Stelle bedarf noch gar sehr der Hülfe der Kritik. Darauf beziehet sich auch eine eben so verdorbene Stelle im 2. Kap. *δηλος γαρ οὗτος αξιων ειναι ἑν των διμερων ἑκαστον σωμα ον, ουκ απειρον εστι.* [Vgl. Arist. phys. I, 3. ed. Du V.]

*) S. oben S. 189 f.

) Daß Melissus dem Seyn die Körperlichkeit absprach, und es doch (nach Aristoteles) als **Materie soll aufgefaßt haben, vereinigt sich wohl nach der Ansicht der Alten, indem der Körper als **begrenzt**, die Materie nach Aristoteles Ansicht als **unbegrenzt** und damit als **formlos** vorgestellt wurde. Da nun Meliß das Seyn für unbegrenzt, den Raum erfüllend, ohne Empfindung und Bewegung (vgl. Anmerk. 56.) erklärte, so konnte Aristoteles, dem hierin Simplicius in phys. p. 19. p. 23ab. p. 24. und p. 152. widerspricht, allerdings sagen, daß er es als **Materie** (*ὑλη*) aufgefaßt habe, um so mehr, da Meliß das Warme, Kalte und alle andern Formen nur für Schein hielt. (Siehe die folgenden Anmerkungen). A. d. H.

Sinnlichkeit zur Vernunft, dachte Melissus mit Parmenides völlig übereinstimmend. Die Vernunft allein erkennt das Reale, die Sinne nur Erscheinungen[58]). Diesen Satz, welcher eine richtige Folgerung aus dem ganzen Systeme ist, entwickelt aber der Samische Philosoph viel deutlicher, als Parmenides*). Die ganze Schlußreihe, sagt er, ist für sich der stärkste Beweis, daß es nur ein Wesen gibt, aber auch folgendes beweist es. Denn gäbe es viele wirkliche Dinge, so müßten sie von eben der Art seyn, als jetzt von dem Einen bewiesen worden. Wenn es Erde, Wasser, Luft, Feuer, Eisen, Gold, Thiere, Lebendes und Todtes, weiße und schwarze Farbe gibt, wenn Alles, was die Menschen für wirklich halten, wahrhaft ist; wenn das, was wir durch das Gesicht und Gehör empfinden, objectiv wahr ist: so muß alles dieses so seyn, wie es uns zuerst zu seyn schien; es dürfte sich nicht verändern, sondern müßte immer bleiben, wie es ist. Nun aber sagt man, man höre, sehe, denke richtig; aber das Kalte scheint uns warm, das Warme kalt, das Harte weich, das Weiche hart zu werden; das

---

58) Aristoteles l. c. c. 1. *δια τουτον δε τον τροπον κᾳν ειναι πολλα κᾳν ἡμιν, ὡστε φαινεσθαι μονως. ὡστε επειδη ουκ οἱονθ' οὑτως, ουδε πολλα δυνατον ειναι τα οντα, αλλα ταυτα δοκειν. ουκ ορθως· πολλα γαρ και αλλα κατα την αισθησιν φανταζεσθαι απατᾳ* (*απατᾳν* Spald.)

*) Melissus sagt nach der folgenden Stelle geradezu: die veränderlichen Erscheinungen körperlicher Dinge sind nicht wirklich, weshalb ihn Einige (z. B. Brandis a. a. O. S. 209.) auch haben Stifter des Idealismus nennen wollen. Aber damit stimmt es auch nicht, anzunehmen, er habe eine besondere Untersuchung über die sinnlichen Gegenstände angestellt. Diese Annahme selbst aber stützt sich nur auf spätere, unglaubwürdige Berichte. Denn des Jo. Philoponus Angabe (in phys. Arist. B. p. 6. *ο Μελισσος προςιαληθειν ἑν ειναι λεγων το ον, εν τοις προς δοξαν, δυο φησιν ειναι τας αρχας των οντων, πυρ και ὑδωρ*) kann wohl auf einer Verwechselung des Melissus mit seinem vermeintlichen Lehrer beruhen; und des Stobäus Angabe, er habe das All für grenzenlos, die Welt aber (den Inbegriff der Sinnenerscheinungen) für begrenzt gehalten, hat ausserdem, daß der Name des Melissus in derselben Stelle bei Plutarch (de plac. II, 1.) fehlt, hauptsächlich das gegen sich, daß Aristoteles, der doch diesen Philosophen hauptsächlich in Hinsicht seines Dogma von der Unbegrenztheit des Seyns angreift, von dieser Unterscheidung nichts weiß. A. d. H.

Thier scheint zu sterben, das Nichtseyende aus dem Lebenden zu entstehen; alles dünkt uns veränderlich, und nichts sich selbst gleich und ähnlich zu bleiben; das feste Eisen wird dennoch durch den Finger abgegriffen, wie das Gold, der Stein, und jedes Ding scheint vielleicht alles zu seyn. Sollte daher aus Wasser Erde und Gestein entstehen, so würde folgen, daß wir nichts Reales durch das Gesicht wahrnehmen, nichts Wirkliches erkennen. Dieß stimmt nicht zusammen. Behaupten Einige, es gebe viele Dinge von Ewigkeit, und die ihre eigene Gestalt und Kraft haben; so scheinen uns dagegen alle diese Dinge täglich zu wechseln und sich umzuwandeln. Dieß ist also ein Beweis, daß wir nicht richtig sehen, und daß die vielen Dinge, welche uns erscheinen, kein wirkliches Seyn haben. Denn wären sie wirkliche Dinge, so würden sie sich nicht verändern und dem Wechsel unterworfen seyn, sondern jedes würde bleiben, was es ist. Nun gibt es nichts Vollkommneres, als das Seyn. Das Veränderliche schwebt in der Mitte zwischen Seyn und Nichtseyn, und nur das Nichtreale (Sinnenschein) entsteht. Wenn es also mehrere Dinge gäbe, so müßten sie so beschaffen seyn, wie das eine (nach meiner Aussage ist) [59]. — Melissus er-

59) Simplic. Comment. in Arist. de Coelo Venedig. 1526. p. 138b. Die Stelle ist zum Theil noch verdorben; ich habe den Sinn manchmal nur rathen müssen. [Am. Peyron hat nachgewiesen, daß der Text des Simplicius, wie ihn die venetianische Ausgabe liefert, erst nach der lateinischen Uebersetzung des Morbeca gemacht worden sey. Brandis bemerkt a. a. O. S. 197., daß die hier von unserm Verf. übertragene Stelle dieß bestätige, und gibt daher den Text, wie er zum Theil griechisch bei Eusebius (praep. evang. XIV, 17.) zum Theil in jener lateinischen Uebersetzung enthalten ist: *Ει γαρ εστι γη και υδωρ και αηρ και πυρ και σιδηρος και χρυσός· και το μεν ζων, το δε τεθνηκος. και μελαν και λευκον και τα αλλα παντα οσα φασιν ειναι ανθρωποι αληθως, ἤ και ημεις ορθως ὁρεομεν και ἀκουομεν, ειναι εχρην και το εον τοιουτον, οιον πρωτον εδοξεν ημιν ειναι, και μη μεταπιπτειν, μηδε γινεσθαι ἑτερον, αλλ' ειναι ὁμοιον, οιον περ εστιν ἑκαστον. νυν δε εφαμεν ορθως οραν και ακουειν και συνιεναι· δοκεει δε ημιν το θερμον ψυχρον γινεσθαι, και το ψυχρον θερμον, και το σκληρον μαλακον, και το μαλακον σκληρον,* et animal mori et non (ens) ex vivente fieri et haec omnia alterari

klärt also die Erfahrungsurtheile von der Mehrheit veränderlicher Dinge für Täuschung der Sinne, für einen Schein, der nur in uns (εν ἡμιν) ist, aber keine objective Realität hat. Und in der That ist sein Grund so bündig, als nur etwas seyn kann. Denn vorausgesetzt, daß die Sinne die Dinge an sich erkennten, so ist die Folgerung gegründet, daß sich die Dinge durch sie immer unveränderlich darstellen müßten. Ein Ding an sich ist das, was außer dem Vorstellenden Realität hat, von allen subjectiven Beschaffenheiten der Vorstellungen unabhängig ist. In dem Begriff desselben ist kein Merkmal von Veränderlichkeit; es kommt in demselben kein Werden, sondern nur ein beständiges Seyn vor. Wie könnte es also dem einen Menschen so, dem andern wieder anders, oder überhaupt, wie könnte es in verschiedenen Zeiten anders erscheinen?

In diesem metaphysischen System ist bisher eines göttlichen Wesens gar nicht gedacht worden, und es entsteht daher die Fra-

---

et quid erat, quae et quid nunc, nihil simile esse, sed ferrum existens (durum) digito deteritur simul fluens, et aurum et lapis et quodcunque forsitan videtur esse omne. Quare accidit neque videre, neque entia cognoscere, si ex aqua et terra (et) lapis fiat. Non igitur haec invicem consonant; dicentibus enim esse multa et aeterna et species et robur habentia, omnia alterari nobis videntur et transmutari quotidie videntur. Palam igitur, quod non recte videbamus, neque illa multa recte videntur esse; non enim evariarentur, vicissitudinesque subirent, si vera essent, sed erat quale quidem videbatur unumquodque, tale. Nunc ente vero nihil melius, sed varians medium existens evolat; quod autem non ens, genitum est. Sic si multa essent, haec oportebat esse, quale quidem unum. Hiernach habe ich Einiges im unseres Verfassers berichtigt. Z. d. H.] — Wir finden übrigens den Unterschied zwischen Parmenides und Melissus nicht, welchen Buhle, zum Theil nach Aristoteles (Lehrbuch der Gesch. d. Philos. 1 B. S. 298. 299.) annimmt. Parmenides habe nämlich die Weltsubstanz nur als intelligibel, Melissus aber als materiell angenommen; Jener habe die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nicht abgeläugnet, sobald die Sinne zu Führern in der Erkenntniß gewählt würden, dieser habe die Gültigkeit der Sinnenerfahrung schlechthin verworfen. — Der einzige Unterschied findet sich, daß Melissus, so viel wir wissen, kein empirisches System aufgestellt hat. Was läßt sich aber daraus folgern? [Ueber das Erstere siehe, was ich Anm.* zu S. 204. bemerkt habe; über Parmenides Ansicht von der Sinnenerscheinung aber ist oben ausführlich gesprochen worden. Zus. d. H.]

ge: ob Melissus, so wie Xenophanes und Parmenides, ein Pantheist gewesen ist? Es finden sich wenig historische Data zur Entscheidung dieser Frage. Denn wenn auf der einen Seite Stobäus[60]) anführt: Melissus und Zeno habe, wie Xenophanes und Parmenides, das Universum für Gott gehalten, so steht auf der andern Seite Diogenes mit dem Gedanken, daß sich von den Göttern nichts mit Gewißheit behaupten lasse, weil sie kein Gegenstand der Erkenntniß seyen[61]). Ungeachtet beide die Quelle nicht genannt haben, woraus diese Angaben genommen sind, so hat doch das Letztere mehr Gewicht, weil in der Stelle des Stobäus sehr viel Verwirrung herrscht, und sie daher kein zuverlässiges Zeugniß begründen kann. Wenn nun also das Zeugniß des Diogenes vorzuziehen ist, so ist dadurch doch noch nicht entschieden, ob Melissus von den Göttern der Volksreligion, oder überhaupt von Gott spricht; ob er das Daseyn einer Gottheit überhaupt und die Realität dieses Begriffs, oder nur die Wirklichkeit und das Wesen der vom Volke geglaubten Götter bezweifelt habe. Für jene Erklärung sprechen die Worte, wenn sie richtig angeführt sind, und das System; denn wie konnte in dem Systeme, das eine einzige Substanz annimmt, noch von Mehrheit der Götter die Rede seyn. Melissus mußte eben so sehr, als Xenophanes, den Widerstreit der gewöhnlichen Religionsbegriffe mit seinem speculativen Systeme einsehen; anstatt aber, daß dieser alle anthropomorphischen Vorstellungen von dem Begriff entfernte, drückte sich jener über diese Wesen selbst, vielleicht aus Furcht vor Ver-

60) Stobaeus Eclog. Physic. p. 60. *Μελισσος και Ζηνων (Θεον απεφηνατο)· το ἑν και παν, και μονον αϊδιον και απειρον το ἑν, και το μεν ἑν την αναγκην, ὑλην δε αυτα τα τεσσαρα στοιχεια, ειδη τε το νεικος και την φιλιαν. Λεγει δε και τα στοιχεια θεους, και το μιγμα τουτων τον κοσμον. και προς ταυτα αναλυθησεται το μονοειδες· και θειας μεν οιεται τας ψυχας, θειους και τους μετεχοντας αυτων καθαρους καθαρως.*

61) Diogenes Laert. IX, §. 24. *αλλα και περι θεων ελεγε, μη δειν αποφαινεσθαι· μη γαρ ειναι γνωσιν αυτων.* [Daß übrigens die Gottheit dem Melissus unter dem vorherrschenden Charakter

folgungen, problematisch aus. Es ist aber doch auffallend, daß in den folgenden Zeiten bis auf Euklid die Idee der Gottheit sich immer mehr aus diesem Systeme zu verlieren scheint. Fast sollte man glauben, die Vernunft sey die, bisher immer noch nicht aufgedeckte Unvereinbarkeit beider Ideen, der Gottheit und des Weltganzen, inne geworden, und habe die eine ganz aufgegeben; eine Wendung des Pantheismus, welche, wenn man bloß bei dem Interesse der speculativen Vernunft verweilt, und von dem der praktischen abstrahirt, nicht unerwartet ist.

So unerwartet es ist, daß das eleatische System Anhänger fand, so finden wir doch einen Mann vom Sextus erwähnt, der in einigen Punkten übereinstimmend mit Melissus dachte; wir meinen den Xeniades von Korinth, der von einem Spätern dieses Namens wohl zu unterscheiden ist, und um dieselbe Zeit, als Melissus, gelebt haben muß, da ihn schon Demokrit anführt. Wir rechnen ihn mit Recht hierher, weil er behauptete, alle sinnliche Vorstellungen seyen falsch, denn alles, was entstehe, entstehe aus dem, was nicht ist, und was aufhöre zu seyn, gehe in das über, was nicht ist[62]. Etwas ähnliches haben wir oben von Melissus (Satz II. III.) angeführt. Ob sich übrigens diese Uebereinstimmung auch auf das System einer Substanz erstreckt habe, läßt sich, bei dem Mangel an allen weitern Nachrichten, nicht bestimmen*).

---

der Nothwendigkeit erschienen sey, würde, auch ohne die Andeutung der angeführten Stelle des Stobäus, doch aus dem ganzen Geiste dieses Systems zu erkennen seyn, in dessen Entwickelungen von einem Prädikate der Freiheit keine Spur zu finden ist.
Z. d. H.]

62) Sextus Empiricus advers. Mathematicos VII. §. 48. et 53. Ξενιαδης δε ο Κορινθιος (ου και Δημοκριτος μεμνηται) παντ' ειπων ψευδη, και πασαν φαντασιαν και δοξαν ψευδεσθαι· και εκ του μη οντος παν το γινομενον γινεσθαι, και εις το μη ον παν το φθειρομενον φθειρεσθαι, δυναμει της αυτης εχεται τῳ Ξενοφανει στασεως et eod. libr. §. 388. et 399. πασας τας φαντασιας ειναι ψευδεις, και μηδεν ολως εν τοις ουσιν υπαρχειν αληθες. Cf. VIII. §. 5. et Pyrrh. hyp. III, 3. §. 18.

*) Sextus führt diesen Xeniades nur deshalb neben Xenophanes an,

Aeußerst merkwürdig ist für die Geschichte der Philosophie Zeno, nicht sowohl durch Aufstellung eines eignen Systems, als durch Vertheidigung des Parmenideischen und durch deutlichere Aufdeckung der Schwierigkeiten und Widersprüche, welche in dem empirischen Realismus enthalten sind. Es war nicht anders zu erwarten, als daß dieses System, das der Erfahrung gerade zu widerstreitet, vielen Widerspruch finden mußte. Die Geschichte hat uns die Namen derer, welche dagegen sprachen oder schrieben, nicht aufbehalten; aber daß es deren mehrere gab, als Anhänger, liegt schon in der Natur der Sache. Und wie werden wohl die Angriffe und Einwürfe gegen dieses System des menschlichen Geistes beschaffen gewesen seyn? Wahrscheinlich von keiner andern Art, als die, durch welche Diogenes der Cyniker (Diog. L. VI, 37.) diejenigen widerlegen wollte, welche die Bewegung für eine Sinnentäuschung hielten. Man setzte die objective Realität der Erfahrung voraus, welche die Eleaten, als widersprechend der theoretischen Vernunft, für einen bloßen Schein der Sinne erklärten. Beide gingen also von entgegengesetzten Prinzipien aus; nothwendig konnten daher ihre Folgerungen nicht zusammenstimmen. Der Streit konnte nur durch eine Kritik des gesammten Erkenntnißvermögens*) entschieden werden, wozu aber der menschliche Geist noch nicht vorbereitet war; es blieb also kein anderer Ausweg übrig, als, ohne die Gründe beider Systeme bestritten zu haben, blos die Folgesätze anzugreifen. Die Gegner glaubten genug gethan zu ha-

weil dessen Behauptung — wie er meint — mit der berühmten Aeußerung des Xenophanes (S. Anm. 26 S. 178.) darin auf Eins hinauslaufe, daß beide ein Kriterium der Wahrheit aufheben — womit jedoch die übrige Verschiedenheit ihrer Lehrmeinungen nicht geläugnet ist. Nach der weitern Auseinandersetzung beim Sextus scheint es, (VII. §. 54. adv. M.) als habe Xeniades jene Behauptung auf die Täuschung der Sinne gegründet; und in dieser Rücksicht hat ihn unser Verf. noch richtiger dem Melissus zur Seite gestellt. Wenn Xeniades aber Alles für falsch hielt, so ist auch das Entstehen und Vergehen darunter begriffen, und das will auch wohl die angeführte Stelle sagen, weshalb er auch in dieser Rücksicht sich jenen Eleaten annähert. A. d. H.

*) Prüfung der Prinzipien. A. d. H.

den, wenn sie zeigten, daß aus der Behauptung, **es ist nur ein reales Ding**, eine Menge Schwierigkeiten und Widersprüche folgten. **Zeno** blieb nicht gleichgültig dagegen; er übernahm, als Freund und Schüler des Parmenides, schon als Jüngling die Bestreitung dieser Angriffe und die Vertheidigung des eleatischen Systems. Sein Verfahren war dem der Gegner angemessen; er suchte das Entgegengesetzte apogogisch, durch Entwickelung der in ihm verborgenen Widersprüche, zu widerlegen *). Hätte er aber dieses auch noch so vollkommen geleistet, so wäre sein Sieg doch nicht entscheidend gewesen. Denn auch die Gegner hatten solche Blößen an dem System, welches er vertheidigte, gefunden, und Zeno scheint sie nicht abläugnen zu wollen, oder zu können. Nur dann erst konnte er seine Ueberlegenheit geltend machen, wenn er zeigte, daß die Schwierigkeiten und Widersprüche, welche aus dem entgegengesetzten Systeme folgen, zahlreicher und größer sind. Dies war das Ziel, welches er seinem Nachdenken gesetzt hatte [63]). Um den Erfolg seiner Bemühungen zu beurtheilen, müßten wir seine für diesen Zweck verfertigten Schriften besitzen, oder bestimmtere Nachrichten von ihrem Inhalte haben, als wir uns jetzt rühmen können. Wahrscheinlich würden wir dann die Tiefe und Consequenz seines philosophischen Geistes um so mehr bewundern müssen [64]). Die Gründe, womit er die Erfahrung apogogisch bestritt, waren folgende:

---

*) Er behauptete also: das Viele **ist nicht**. A. d. H.

63) Plato Parmenides ed. Bip. Vol. X. p. 74 — 76. (Steph. p. 128.) *εστι δε το γε αληθες βοηθεια τις ταυτα τα γραμματα τω Παρμενιδου λογω προς τους επιχειρουντας αυτον κωμωδειν, ως, ει εν εστι, πολλα και γελοια συμβαινει πασχειν τω λογω και εναντια αυτω. αντιλεγει δη ουν τουτο το γραμμα προς τους τα* π ο λ λ α *λ ε γ ο ν τ α ς, και ανταποδιδωσι ταυτα και πλειω.* Simplic. in phys. Arist. fol. 31 a. *ος γε (Ζηνων) τουναντιον πολλα γεγραφεν επιχειρηματα το* π ο λ λ α ε ι ν α ι α ν α ι ρ ω ν, *ινα δια της των πολλων αναιρεσεως το εν ειναι παντα βεβαιωθη, οπερ και Παρμενιδης εβουλετο.*

64) **Suidas** führt mehrere Schriften des Zeno an, *εριδας, προς τους φιλοσοφους, περι φυσεως, εξηγησις των Εμπεδοκλους.* Plato scheint sich in dem Parmenides auf eine einzige zu beziehen, welche aber mehrere Theile, oder Gründe gegen die Mehrheit der

1) Wenn es mehrere Dinge gibt, so kommen ihnen entgegengesetzte Prädikate zu; sie müssen nehmlich ähnlich und unähnlich, eins und vieles, in Ruhe und in Bewegung seyn. Da es nun unmöglich ist, daß das Aehnliche unähnlich, und das Unähnliche ähnlich ist, so ist auch die Mehrheit der Dinge unmöglich[65]). Die Ausführung dieses Satzes ist uns von keinem Schriftsteller aufbewahrt worden, aber sie läßt sich leicht ergänzen, wenn man den Gesichtspunkt des Zeno und seine Gründe gegen die Realität der Bewegung zu Hülfe nimmt.

2) Ein anderer Grund war von der Theilbarkeit eines in der Erfahrung gegebenen Ganzen hergenommen*). Jeder Körper im Raume besteht aus Theilen und kann in Theile zerlegt werden. Zeno zeigte nun, daß, möge man annehmen, daß die Theilung auf ein Letztes komme, oder nicht, man in dem einen Falle so gut, als in dem andern auf Widersprüche stoße. Denn es würde folgen, daß ein Körper groß und auch klein, unend-

---

Dinge (λογους) enthielt; Parmenides l. l. Eben dieß versichert auch Simplicius in Physica Aristotel. p. 30. Zeno soll zuerst in dialogischer Form geschrieben haben. Diogenes Laert. III, §. 47. Unterdessen scheint es, als wenn er nicht verschiedene Personen redend aufgeführt, sondern nur seine Gedanken in Fragen und Antworten eingekleidet habe. Aristoteles Sophistic. Elench. I, c. 10. αλλα και ὁ αποκρινομενος και ὁ ερωτων Ζηνων ἑν οιομενος ειναι, ηρωτησε. [wenn nicht dieses eben die dialogische Form bezeichnen soll. Zus. d. H.]

65) Plato Parmenides ed. Bip. p. 73. (Steph. p. 127. E.) ει πολλα εστι τα οντα, ὡς αρα δει αυτα ὁμοια τε ειναι και ανομοια, τουτο δε δη αδυνατον. ουτε γαρ τα ανομοια, ομοια ουτε τα ομοια ανομοια οιον τε ειναι· — Ουκουν, ει αδυνατον τα τε ανομοια ομοια ειναι και τα ὁμοια ανομοια, αδυνατον δη και πολλα ειναι; ει γαρ πολλα ειη, πασχοι αν τα αδυνατα. Phaedrus T. X. p. 353. (Steph. 261. p. D.) τον ουν Ελεατικον Παλαμηδην λεγοντα ουκ ισμεν τεχνη, ὡστε δοκειν φαινεσθαι τοις ακουουσι τα αυτα ὁμοια και ανομοια και ἑν και πολλα, μενοντα τε αυ και φερομενα. Diog. L. IX, 25. Daß unter dem eleatischen Palamedes kein anderer als Zeno zu verstehen sey, hat Tiedemann gezeigt. Geist der speculat. Phil. 1. B. S. 298.

*) Eigentlich steht dieser Grund unter derselben Form, wie der vorige, daß nehmlich aus der Annahme der Mehrheit der Dinge sich widersprechende Prädikate ergeben. A. d. H.

lich und auch endlich seyn. Zeno schloß: ein Ding hat entweder eine Größe oder nicht. Was aber keine (ausgedehnte) Größe hat, ist ein Unding. Man kann es zu einem andern Dinge hinzusetzen, ohne daß dieses im geringsten vermehrt wird, und hinwegnehmen, ohne daß dieses etwas verliert. Was nun von der Art ist, daß es, zu einem andern hinzugethan, dasselbe nicht vergrößert, noch von einem andern weggenommen, dasselbe verkleinert, das ist kein wirkliches Ding[66]). Ein wirkliches Ding also muß eine Größe haben, (ausgedehnt seyn), und einen Raum einnehmen. Dann aber muß ein Theil desselben von dem andern entfernt seyn. Dieses gilt aber wieder von jedem Theil; denn auch jeder Theil muß, als Theil eines Ausgedehnten, ausgedehnt seyn. Es müssen also in demselben wieder Theile unterschieden werden, die von einander abstehen. Und dieses geht ins Unendliche fort; man kommt auf keinen kleinsten Theil, der nicht wieder in Theile zerlegt werden könnte. Es ist also in diesem Falle das Ding unendlich groß, in jenem ersten unendlich klein. Als Einheit gedacht, hätte ein Ding keine Größe, und wäre gar nichts; als Größe gedacht, hätte es unendliche Theile

66) Simplicius Commentar. in Physica Aristotelis, p. 30a. εν μεν τῳ συγγραμματι αυτου πολλα εχοντι επιχειρηματα, καθ' ἑκαστον δεικνυσιν, ὁτι τῳ πολλα ειναι λεγοντι, συμβαινει τα εναντια λεγειν. ων εν εστιν επιχειρημα, εν ῳ δεικνυσιν, ὁτι ει πολλα εστι, και μεγαλα εστι και μικρα. μεγαλα μεν, ὡστε απειρα το μεγεθος ειναι. μικρα δε οὑτως, ὡστε μηδεν εχειν μεγεθος. εν δη τουτῳ δεικνυσιν, ὁτι οὐ μητε μεγεθος, μητε παχος, μητε ογκος μηδεις εστιν, ουδ' αν ειη τουτο. ου γαρ ει αλλῳ οντι, φησι, προςγενοιτο, ουδεν αν μειζον ποιησειε. μεγεθους γαρ μηδενος οντος, προςγενομενου δε, ουδεν οἱον τε εις μεγεθος επιδουναι. και οὑτως αν ἡδη το προςγινομενον ουδεν ειη· ει δε απογινομενου το ἑτερον μηδεν ελαττον εστι, μηδε αυ προςγινομενου αυξησεται, δηλονοτι το προςγενομένον ουδεν ην. ουδε το απογενομενον. Vergl. Arist. Met. III. c. 4. ετι ει αδιαιρετον αυτο το ἓν, κατα μεν το Ζηνωνος αξιωμα ουθεν αν ειη. ο γαρ μητε προςτιθεμενον, μητε αφαιρουμενον ποιει μειζον μηδε ελαττον, ου [illegible]ιν ειναι τουτο των ὀντων, ως δηλον οτι οντος μεγεθους του οντος· και ει μεγεθους, σωματικον· τουτο γαρ παντη ον. τα δε αλλα πως μεν προςτιθεμενα ποιησει μειζον, πως δ' ουδεν· οιον επιπεδον και γραμμη· στιγμη δε και μονας ουδαμως. Wir werden weiter unten sehen, wie sehr diese Stelle ist mißverstanden worden.

und keine Einheit; es wäre groß und klein[67]). Wenn ein Ding aus Theilen besteht, so ist es endlich und unendlich. Denn hat es mehrere Theile, so muß es gerade so viel Theile haben, als es wirklich hat, weder mehrere noch wenigere. Insofern ist es endlich. Nun müssen aber zwischen den Theilen immer wieder andere seyn, und das ins Unendliche fort. Es ist also unendlich[68]). — Der Beweis des Letztern stützt sich auf das obige Raisonnement. Gewiß ist Zeno der einzige Denker vor Kant, der die Widersprüche, in welche sich die Vernunft durch die kosmischen Ideen verwickelt, so deutlich eingesehen und bestimmt aufgestellt hat.

3) Ein Hauptbegriff für alle Erfahrungserkenntniß ist die Bewegung. Alle Physiker hatten auf ihn ihre Systeme gebaut, und der stärkste Einwurf, welchen man damals, wo die Systeme mehr nach ihren Folgen, als Gründen beurtheilt wurden, dem eleatischen entgegen zu setzen wußte, war, daß man doch Bewegung wahrnehme, und daß also ein System, welches sie nicht nur läugne, sondern ganz unmöglich mache, falsch seyn müsse. Dieses Raisonnement, für welches sich der gemeine Verstand sogleich erklärt, umzustoßen, war kein kleines Unternehmen; aber so lange dieses nicht geschehen war, wankte das speculative System der Eleaten. Zwar hatten schon Parmenides (Vgl. IV. S. 186.) und Melis-

67) Simplicius l. l. p. 30. b. *προδειξας γαρ, ὁτι ει μη εχει το ον μεγεθος, ουδ' αν ειη, επαγει, ει δε εστιν, αναγκη ἑκαστον μεγεθος τι εχειν και παχος, και απεχειν αυτου το ἑτερον απο του ἑτερου· και περι του προυχοντος ὁ αυτος λογος. και γαρ εκεινο ἑξει μεγεθος, και προεξει αυτου τι. ὁμοιον δη τουτο ἁπαξ τε ειπειν και αει λεγειν. ουδεν γαρ αυτου τοιουτον εσχατον εσται, ουτε ἑτερον προς ἑτερον ουκ εσται. οὑτως ει πολλα εστιν, αναγκη αυτα μικρα τε ειναι και μεγαλα. μικρα μεν, ὡστε μη εχειν μεγεθος· μεγαλα δε, ὡστε απειρα ειναι.*

68) Simplicius p. 30b. (einige Zeilen früher): *ει πολλα εστιν, αναγκη τοσαυτα ειναι, ὁσα εστι, και ουτε πλειονα αυτων ουτε ελαττονα. ει δε τοσαυτα εστιν ὁσα εστι, πεπερασμενα αν ειη. και παλιν, ει πολλα εστιν, απειρα τα οντα εστιν. αει γαρ ἑτερα μεταξυ των οντων εστι, και παλιν εκεινων ἑτερα μεταξυ· και οὑτως απειρα τα οντα εστι.* Vgl. die Stelle Anm. 33.

fus (Vgl. IV. S. 202.) die Realität der Bewegung bestritten, aber mit Gründen, welche die Gültigkeit ihres Systems voraussetzten. Zeno unternahm es, unabhängig davon, die Unmöglichkeit der Bewegung auf eine eben so scharfsinnige, als originelle Weise zu zeigen, indem er bewies, daß, wenn man sie annehme, lauter Widersprüche folgen*). Die vier Beweise gegen die Bewegung sind bekannt genug; aber auch ziemlich unverständlich, weil sie von Aristoteles nur kurz, und nicht einmal mit den Worten des Philosophen angeführt werden. Zeno setzt dabei mit den Physikern die objective Realität des Raums und seine Unendlichkeit voraus, und leitet daraus die Unmöglichkeit der Bewegung, nicht ohne einige kleine Sophistereien ab. Der Hauptsatz aber, welcher den vier Beweisen zum Grunde liegt, und nach jener Voraussetzung nicht umgestoßen werden kann, ist: Wenn der Raum, oder die Materie, welche den Raum erfüllt, unendlich ist, so daß kein Theil der kleinste genannt werden kann, so ist die Bewegung unmöglich, weil sie voraussetzt, daß ein Körper von einer Stelle zur andern fortgeht, also einen Raum durchläuft. Dieses aber ist unmöglich, weil jeder Raum unendlich, also in einer gegebenen endlichen Zeit nicht durchlaufen werden kann. Oder kürzer: die Unendlichkeit des zu durchlaufenden Raums streitet mit der Endlichkeit der Zeit, ohne welche keine Bewegung möglich ist. Man hat es dem Zeno zum Tadel angerechnet, daß er den Raum als unendlich, die

---

*) Die Bewegung bestritt Zeno, weil man durch sie die Entstehung des Vielen erklärte. Er suchte also durch Aufdeckung der in dem Begriffe der Bewegung selbst enthaltenen Widersprüche zu zeigen, daß sie nicht wahrhaft ist, daß ihr kein wahrhaftes Seyn vor dem Gedanken zukommt, womit auch das Viele selbst als unmöglich erschien. Die folgenden sogenannten vier Beweise sind nur vier verschiedene Wendungen, unter welchen Zeno die Bewegung bestritt, und von denen die zweite nur die Folge der ersteren ist, und mit ihr die unendliche Theilbarkeit des Raums voraussetzt, die vierte aber nur ein Beispiel ist. A. d. H.

Zeit aber als endlich angenommen habe. Allein es läßt sich nicht denken, wie ein unendlicher Raum in einer unendlichen Zeit, wenn man beide objectiv nimmt, durchlaufen werden könne. Die Beweise selbst sind folgende. a) Wenn ein Körper sich bewegt, so durchläuft er eine Linie von dem einem Punkte bis zum andern. Er muß also, ehe er an den letzten Punkt kommt, die Hälfte der Linie zurückgelegt haben. Nun ist aber jeder Raum ins Unendliche theilbar; jede Hälfte der Linie besteht eben sowohl aus unendlichen Theilen, als die ganze Linie. Der Körper kann daher nie an die Hälfte der Linie, geschweige an das Ende derselben kommen[69]). b) Ein Körper, der sich mit der größten Geschwindigkeit bewegt, kann nie einen andern, der sich mit der größten Langsamkeit bewegt, einholen; denn er müßte immer erst den Ort erreichen, an dem der langsamste schon gewesen ist; dieser wird also immer voraus seyn. Da dieses nun wieder ungereimt ist, so ist auch die Bewegung, aus welcher diese Ungereimtheit folgt, unmöglich. Man setze zum Beispiel, zwei Körper A und B bewegen sich auf einer Linie, und zwar mit zehnfacher Geschwindigkeit. Man setze, daß A die Hälfte der Linie zurückgelegt habe, wenn B anfängt die erste Hälfte der Linie zu durchlaufen. Während daß A die erste Hälfte durchläuft, durchläuft B den zehnten Theil der zweiten Hälfte, und indem A diesen Zehntheil durchläuft, legt B einen Zehntheil des folgenden Zehntheils zurück, und so weiter. A holt also B niemals ein, ob es gleich mit zehnfach größerer Geschwindigkeit sich bewegt[70]).

---

69) Aristoteles Physic. VI, 9. (ed. Du V. C. XIV.) πρωτος μεν (λογος Ζηνωνος) ὁ περι του μη κινεισθαι, δια το προτερον εις το ἡμισυ δειν αφικεσθαι το φερομενον, η προς το τελος. [Vgl. Arist. de insecabilib. lin. C. 1.]

70) Aristoteles l. c. Δευτερος δε, ο καλουμενος Αχιλλευς· Εστι δε οὑτος, ὁτι το βραδυτερον ουδεποτε καταληφθησεται θεον ὑπο του ταχιστου· εμπροσθεν γαρ αναγκαιον ελθειν το διωκον, ὁθεν ὡρμησε το φευγον, ὡστ' αει τι προεχειν αναγκαιον το βραδυτερον. Dieser Beweis hieß Achilles, weil in demselben Achilles als das Schnellste und die Schildkröte als das Langsamste [beyspiels

c) Wenn sich ein Körper bewegt, so würde folgen, daß er zugleich in Bewegung und in Ruhe wäre. Denn jeder bewegende Körper muß in jedem Augenblicke in einem Raume seyn, der dem Körper gleich ist. Dann ist er aber in Ruhe. Denn was nur einen Augenblick in einem gleichen Raume ist, ist in Ansehung dieses Raums in Ruhe. Wenn wir uns einen Pfeil denken, der in der größten Schnelligkeit einen Raum durchläuft, so muß er in jedem Augenblick in einem andern Raume seyn, und da er diesen einnimmt, jeden Augenblick in Ruhe seyn. Er müßte also zugleich in Ruhe und Bewegung gedacht werden, welches sich widerspricht [71]). d) Man denke sich drei Linien von gleicher Länge, z. B. 4 Fuß, welche auf einer Ebene liegen; die eine B ruhe in der Mitte, A und C bewegen sich mit gleicher Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung, so daß A beim Anfang der Bewegung mit seinem Ende das Ende von B; C aber die Mitte von B berührt. Indem nun A die ganze Länge von B durchläuft, bewegt sich C auf der andern Seite in derselben Zeit von dem Mittelpunkte bis an das Ende, von dem A ausgegangen, und durchläuft in derselben Zeit, da die ganze Linie B zurückgelegt hat, die Hälfte derselben. Die beigefügte Figur wird dieses deutlicher machen,

```
              k
c | — | — | — | — | C
          b | — | — | — | — | B
                      a | — | — | — | — | A
```

Die beiden Linien CA bewegen sich mit einerlei Geschwindigkeit, und doch legt A in derselben Zeit 4 Schuh und C 2

---

weise] aufgeführt waren. Nach Phavorinus (Diogenes Laert. IX. §. 23.) war Parmenides Erfinder desselben; allein sein Zeugniß hat gegen Aristoteles kein Gewicht.

71) Aristoteles loc. cit. init. cap. *Ζηνων δε παραλογιζεται· ει γαρ αει ηρεμει παν, ἠ κινειται, ὁταν ῃ κατα το ισον (εστι δ' αει το φερομενον εν τῳ νυν, τῳ κατα το ισον) ακινητον την φερομενην ειναι οϊστον. Τουτο δ' εστι ψευδος· ου γαρ συγκειται ο χρονος εκ των νυν οντων αδιαιρετων, ωσπερ ουδ' αλλο μεγεθος ουδεν.* [Später, wo die Gründe nach der Reihe aufgezählt werden, heißt es: *Τριτος δε (λογος) ο νυν ρηθεις οτι η οϊστος φερομενη εστηκε.*

Schritt zurück. Also folgt daraus, daß eine Zeitlänge ihrer Hälfte gleich ist; daß zwei Körper in einerlei Zeit mit gleicher Geschwindigkeit ungleiche Räume durchlaufen, welches ein Widerspruch ist. Also ist Bewegung überhaupt etwas Unmögliches [72]). — Bei diesem letzten Beweise läuft eine kleine Sophisterei mit unter. Denn die Räume sind wirklich gleich, welche in gleicher Zeit zurückgelegt werden; und die Täuschung beruhet nur darauf, daß der Punkt C nur die Hälfte von der Linie B berührt. Dieses hat aber keinen Einfluß auf den Raum der ganzen Bewegung, wie man schon daraus ersieht, daß der Punkt k nicht anders, als A, alle Punkte der Linie B berührt. Ob nun Zeno diesen Irrthum nicht bemerkt hat, oder ob der Fehler nur durch ein Mißverständniß seiner Construction entstanden ist, kann jetzt, da Zenos Schrift uns nicht mehr zu Gebote steht, nicht entschieden werden. Sonderbar ist es aber, daß Simplicius, der doch zuweilen die Worte dieses Philosophen anführt, sie hier nicht mittheilt, wo es doch so nöthig gewesen wäre. War die Schrift vielleicht schon zu seiner Zeit verloren gegangen?

4) Selbst das **objective Seyn des Raums**, welches von dem empirischen Realismus vorausgesetzt wird, ist mit unauflösbaren Schwierigkeiten verknüpft. — Jene Untersuchung über die objective Realität der Bewegung mußte den scharfsinnigen Denker natürlich auch auf diese Schwierigkeiten führen, und er zerstörte mit ihrer Darlegung gleichsam den festen Grund, auf dem jedes System des empirischen Realis-

---

συμβαινει γαρ παρα το λαμβανειν τον χρονον συγκεισθαι εκ των νυν. μη διδομενου γαρ τουτου, ουκ εσται ο συλλογισμος. — Der eigentliche Widerspruch liegt aber darin, daß der bewegte Körper, während er sich bewegte, zugleich an einem Orte **ist** und auch **nicht ist**. Zus. d. H.]

72) Aristoteles loc. cit. τεταρτος δε ὁ περι των εν τῳ σταδιῳ κινουμενων εξ ἐναντιας ισων ογκων παρ᾽ ισους, των μεν απο τελους του σταδιου, των δε απο μεσου, ισῳ τῳ ταχει, εν ᾡ συμβαινειν οιεται ισον ειναι χρονον τῳ διπλασιῳ τον ἡμισυν. [Das Folgende enthält die Widerlegung des hierbei vorkommenden Fehlschlusses. Ausführlicher trägt diese Beweise Bayle in dem Artikel Zenon vor. Von der aristotelischen Kritik derselben aber handelt unser Verf. im dritten Bande dieses Werks. Z. d. H.]

muß aufgebaut werden konnte. Denn wenn der Raum selbst, in dem alles Wirkliche, welches den Sinnen erscheint, als subsistirend vorgestellt werden muß, ungedenkbar ist, wie läßt sich dann noch ein wirkliches Seyn in dem Raume denken? Die Schwierigkeit aber besteht darin. Wenn wir den Sinnengegenständen Realität beilegen, so müssen wir auch den Raum für etwas Reales halten. Dann entsteht aber die Nothwendigkeit, für den Raum wieder einen Raum anzunehmen, in welchem er befindlich sey. Denn alles Reale außer uns setzen wir in einen Raum; also müssen wir den Raum, wenn er etwas Reales ist, wieder in einen andern Raum setzen, und so ins Unendliche fort[73].

Dieß ist es, was wir von Zenos Bestreitung des empirischen Realismus wissen. Sie zweckte auf die festere Begründung des eleatischen Intellectualsystems ab. Und gewiß hatte Zeno die Mittel dazu sehr gut gewählt. Denn wenn kein empirisches System der Vernunft Genüge thut, jedes sogar unvermeidliche Schwierigkeiten enthält; so ist der natürlichste Ausweg, alle Erscheinungen für Blendwerk der Sinne zu halten, und dem Systeme, welches aus Begriffen der Vernunft hervorgeht, allein objective Wahrheit zuzuerkennen. Ungeachtet nun Zeno seinem speculativen Systeme durch Widerlegung des Entgegenstehenden Raum gemacht hatte, so sah er sich doch in keiner geringen Verlegenheit, die Eine Substanz, die allein objective Realität hat, nach ihren Prädicaten zu bestimmen. Denn durch welches positive Prädicat sollte das Eine bestimmt werden, das nicht die Vernunft, wenn sie den empirischen Realismus vernichtete, auch schon mit aufgehoben hatte? Da er die Einheit der Substanz nicht aufgeben, die Vielheit endlicher Substanzen nicht annehmen konnte, so befand er sich in derselben Verlegenheit, wie Xe-

73) Aristoteles Physicor. IV, 3. (ed. Du Vall 5.) ὁ δε Ζηνων ηπορει, ὁτι ει ὁ τοπος εστι τι, εν τινι εσται, λυειν ου χαλεπον. [Hieher gehört vorzüglich die Stelle Phys. IV. 3. (ed. Du Vall) η γαρ Ζηνωνος απορια ζητει τινα λογον. ει γαρ παν το ὀν εν τοπῳ, δηλον οτι και του τοπου τοπος εσται· και τουτο εις απειρον προεισιν. Zus. d. H.]

nophanes. Man erkläre mir, sagte er, was das Eins ist, und dann will ich die Dinge erklären[74].

Wir kommen aber hier auf einen sehr schwierigen Punkt, der eine genauere Untersuchung verdient. Aeltere und neuere Schriftsteller haben behauptet, Zeno habe die Existenz der einen Substanz nicht nur bezweifelt, sondern sie ganz und gar geläugnet, und gesagt: sie sey keins von den existirenden Dingen, er habe daraus gefolgert: es existire gar nichts[75]. Jene Behauptung könnte einen doppelten Sinn haben. Vielleicht wollte Zeno damit sagen, die eine Substanz sey nur eine Idee der Vernunft, sie werde nothwendig als Allem, was nur wirklich ist, zum Grunde liegend gedacht, aber nicht als ein wirklicher Gegenstand erkannt. Sie könnte aber auch zweitens den Sinn haben: das Eine sey ein Unding, das gar keine, auch nicht einmal subjective Realität habe, auch als Idee ein leerer Schein. Der erste Sinn wäre eines solchen scharfsinnigen Kopfes würdig, wenn man annehmen könnte, daß er schon so weit in der Erkenntniß und Grenzbestimmung der speculativen Vernunft gekommen sey, wofür es doch keine Gründe gibt. Das letzte ist zu unphilosophisch, als daß man es einem Philosophen der Art zutrauen könnte. Er, der mit so vielem Scharfsinne die Täuschung der Sinnenerkenntniß aufgedeckt hatte, sollte nun Vernunft durch Vernunft vernichtet, und Alles in einen leeren Schein, dem gar nichts Objectives

---

74) Simplicius in Physica Aristot. p. 30a. *και Ζηνωνα φασι λεγειν, ει τις αυτῳ το ἑν αποδοιη, τι ποτε εστι, λεξειν τα οντα.* Die ganze Stelle s. unten Anm. 78. [Aber diese Aeußerung konnte auch den Sinn haben, daß er unter der einzigen Voraussetzung des Einen, alles Uebrige zu erklären sich getraue. Zus. d. H.]

75) Simplicius l. c. p. 30a. *Τον δε δευτερον λογον, τον εκ της διχοτομιας, του Ζηνωνος ειναι φησιν ὁ Αλεξανδρος, λεγοντος, ὡς ει μεγεθος εχοι το ον και διαιροιτο, πολλα το ον και ουκετι ἑν εσεσθαι, και δια τουτου δεικνυντος, ὁτι μηδεν των οντων εστι το ἑν.* Aristoteles Metaphysic. III, 4. (vgl. oben Anmerk. 66.) Seneca Epistol. 88. Zeno Eleates omnia negotia de negotio dejecit: ait, nihil esse. — Si Parmenidi (credo), nihil est praeter unum. Si Zenoni, ne unum quidem.

zum Grunde liegt, verwandelt haben? Dieses ließe sich nur von einem Sophisten denken, dem nicht Wahrheit das letzte Ziel seines Denkens ist, der nur die eitle Bewunderung seines Kopfes und seiner täuschenden Kunst für den höchsten Preis ansieht, um welchen er ringt. Oder war er vielleicht ein Skeptiker in einem so hohen Grade, daß er einen Satz durch einen andern aufhob, und hernach diesen durch den ersten wieder entkräftete, daß er für und wider eine Sache bloß nach Willkühr disputirte*)? Wir haben dieses anzunehmen keine Zeugnisse der Geschichte. Alles, was uns diese Zuver-

*) So hat ihn fälschlich Bayle, in s. Art. Zenon, und nach ihm Meiners und Tiedemann als einen Sophisten angesehen, wogegen ihn schon Stäudlin (Geist u. Gesch. des Skepticism. S. 204 u. 212.) vertheidigt hat, und was zugleich seinem im Alterthum allgemein anerkannten trefflichen Charakter und seiner Lebensart (Diog. L. berichtet unter andern von ihm, daß er den Umgang mit den bessern Menschen in seiner kleinen Vaterstadt dem glänzenden Athen vorgezogen habe, IX, 28.) widerspräche. Wahrscheinlich zog ihm die mißverstandene, und später gemißbrauchte Dialektik diesen Vorwurf zu, welche sich, als die in der Sprache, und zwar vornehmlich im prosaischen Vortrag entwickelte Denkkunst, bei ihm zuerst auf einer Höhe zeigte, um derentwillen ihn Aristoteles *διαλεκτικης αρχηγον* nennte. (vgl. Sext. adv. Math. VII, 6. Diog. L. VIII, 57. und Apulej. Apol. 1. qui primus omnium dictionem solertissimo artificio ambifariam dissolverat, was sich zugleich auch auf die dialogische Form seiner Schriften beziehen kann; denn die erste Ausbildung des künstlichen Denkens in der Sprache, und besonders im mündlichen Vortrag, führt zu dieser; vgl. auch die in den folgenden Anm. angeführten Stellen). Auch der ihm zugeschriebene Skepticismus scheint hieraus erklärbar. Denn über manche Aufgaben der philosophischen Forschung mußte eben seine Dialektik durch Hervorhebung der Schwierigkeiten und Widersprüche, die aus gewissen Behauptungen sich ergaben, die Zweifel zum Bewußtseyn bringen; wie z. B. die Frage über den Ursprung der Welt (vgl. Plutarch beim Euseb. Praep. evang. I, 8.). Uebrigens werden auch mehrere dogmatische Behauptungen des Zeno von den Alten angeführt (Diog. L. IX, 29. u. Stob. ecl. ph. I, p. 60), z. B. es gebe mehrere Welten, es gebe keinen leeren Raum, die Natur aller Dinge sey aus Warmen und Kalten, Trockenen und Feuchten, und deren Uebergang in einander gebildet, die Menschen seyen aus Erde geboren, die Seele sey aus dem genannten und gleichmäßig gemischten Stoffe gebildet. Die Läugnung des leeren Raums stimmt mit den Grunddogmen des eleatischen Systems (Cf. Pachym. in Aristot. de lineis insecabilibus Cap. I.) und die Behauptung von den körperlichen Elementen, welche auch Stobäus a. a. O. anführt, könnte ihm leicht durch Verwechselung beigelegt worden seyn. A. d. H.

lässiges darüber sagt, besteht darin, daß Zeno Meister in der Kunst gewesen, durch Einwürfe und Widersprüche andere in die Enge zu treiben; sie setzt aber auch den Zweck hinzu, aus welchem er das that, nehmlich um Parmenides System, welches er annahm, zu vertheidigen. Dieses sagt Plutarch[76] ausdrücklich, und was Plato von dem Eleatischen Palamedes sagte (s. Anm. 65.), geht eben darauf hinaus. Die Stelle in Aristoteles Metaphysik ist zu dunkel, vielleicht auch zu verdorben, als daß man auf diese Auctorität allein eine Erklärung gründen könnte. Doch wir wollen uns nicht länger mit diesen Nebengründen, welche am Ende doch nicht entscheiden, aufhalten, da wir zeigen können, daß Zeno obige Sätze wirklich aus einem andern Gesichtspunkte behauptete, als ältere und neuere Schriftsteller aus Mißverstand annehmen.

Denn jene Sätze beziehen sich nicht auf das intellectuelle Eins, welches Zeno mit Parmenides für das einzige Reale hielt, sondern auf das Eine, oder das absolute Einfache, das letzte Untheilbare des in der sinnlichen Anschauung gegebenen Mannichfaltigen; oder mit andern Worten, Zeno sagte mit jenen Sätzen nichts mehr und nichts weniger, als: in dem Wahrnehmbaren findet sich die Einheit nicht, welche die Vernunft als die einzige absolute Realität denkt, und sie kann in dem Gebiete der Sinnlichkeit nie gefunden werden. Denn man kommt hier auf nichts Letztes, absolut Einfaches und Untheilbares. Soll nehmlich das Letzte, was man annimmt, noch Realität haben, so muß es eine ausgedehnte Größe haben;

---

76) Plutarchus Pericles ed. Hutten Vol. I. p. 383. διηκουσε δε Περικλης και Ζηνωνος του Ελεατου, πραγματευομενου περι φυσιν, ὡς Παρμενιδης· ελεγκτικην δε τινα και δι' εναντιολογιας εις απορειαν κατακλειουσαν ἐξασκησαντος ἑξιν, ὡςπερ και Τιμων ὁ Φλιασιος ειρηκε δια τουτων

Αμφοτερογλωσσου τε μεγα σθενος ουκ αλαπαδνον
Ζηνωνος παντων επιληπτορος.

Isocrates Encomium Helenae im Anfange. (ed. Wolf. Genev. 1651. p. 408.)

dann aber besteht es aus Theilen, und ist noch ein Zusammengesetztes. Wollte man sich aber eine wirkliche Einheit denken, so müßte man von aller Größe abstrahiren; dann ist es aber ein Nichts, ein leerer Punct. Denn was eine reale Größe hat, muß durch Zusatz und Wegnahme eine andere vergrößern oder verringern; einen Punct hingegen kann man hinzusetzen, und hinwegnehmen, ohne daß eine Größe dadurch verändert wird. Man kommt also in der Betrachtung der Sinnenwelt entweder auf eine Einheit, die nichts Reales mehr ist, oder auf etwas Reales, welches noch nicht Einheit ist; das heißt auf kein Letztes absolut Einfaches [77]). Man begreift nun hieraus, 1) wie Ze-

77) Dieß ist der Sinn der vielfältig mißverstandenen Stelle Aristoteles Metaphysicor. III, c. 4. ετι ει αδιαιρετον αυτο το έν, κατα μεν το Ζηνωνος αξιωμα, ουδεν άν ειη. ὁ γαρ μητε προστιθεμενον μητε αφαιρουμενον ποιει τι μειζον, ου φησιν (φασιν) ειναι τουτο των οντων, ώς δηλον ότι οντος μεγεθους του οντος· και ει μεγεθος, σωματικον (σώματικου). Die eingeklammerten Worte sind Verbesserungen des, wie mich dünkt, verdorbenen Textes. Unmöglich aber könnte Zeno behauptet haben, daß das Eine als Noumenon körperlich sey. Denn Melissus hatte schon gezeigt, daß alle Prädicate, welche dem Körper zukommen, jenem widerspreche, und dahin geht auch Zenos Raisonnement. Aristoteles de Xenophane c. 2. ει δε άπαν ύδωρ η άπαν γη [η] οτι [ό, τι] δη το ον τουτ' εστι, πολλα αν εχοι μερη, ώς και Ζηνων επιχειρει ον δεικνυναι τα ούτως ον έν. [Die Hauptstellen, auf welche es hier ankommt, nehmlich Simpl. p. 30a. — s. Anm. 75. — und die hier angeführte der aristotelischen Metaphysik, lassen sich wohl im Geiste des Zeno in folgenden Schluß zusammenfassen, den man den λογος εκ διχοτομιας mit Simpl. nennen könnte. Wenn äußere Größe und Theilbarkeit zum Seyn gehören soll, so ist das Seyn nicht Eines, sondern nur Vieles; ist aber das Eine untheilbar, so ist es auch nicht (d. i. es ist keines unter den erscheinenden Dingen), denn so müßte es Größe haben und körperlich seyn. — Für eine Folgerung von allgemeiner Bedeutung, welche Aristoteles aus dem Prädikate der Untheilbarkeit gezogen habe, möchte ich die letzte Hälfte dieses Schlusses darum nicht ansehen, weil doch der wesentliche Inhalt desselben auch in den Stellen des Simplicius (s. Anm. 66. und 78.) dem Zeno beigelegt wird. — Mag man die Sache aber auf diese oder jene Weise erklären, so wird man doch als Grundansicht festhalten müssen, daß Zeno das Seyn des Vielen aufhob, um des Parmenides Lehre von dem Seyn der Einheit zu beweisen, wie die Stellen des Plato und des Simpl. (Anm. 69) aussagen. Zus. d. H.]

sagen konnte, man solle ihm das absolute Eins in der Erfahrungswelt aufzeigen, und dann wolle er alle Dinge erklären; und wie er behaupten konnte: Das Eine komme nicht unter den wirklichen Dingen, das heißt, in der Erfahrungswelt vor. 2) Daß Zeno eben hieraus einen Grund gegen die Wirklichkeit der Sinnenwelt hernehmen konnte, weil sie der Vernunftidee von der Einheit alles Wirklichen widerspricht. Er hatte darin vollkommen Recht, daß die absolute Einheit nur durch die Vernunft denkbar ist; irrte sich aber darin, daß er die objective Bedeutung der Idee falsch verstand. 3) Daß jene Sätze sehr leicht unrichtig verstanden werden konnten, wenn man nicht darauf achtete, ob dieselben die sinnliche oder intelligible Welt zum Gegenstande haben. Die Erklärung, welche wir oben gegeben haben, stimmt nicht nur mit dem ganzen Gedankensysteme des Philosophen zusammen, sondern sie gründet sich auch auf gute Zeugnisse [78]. 4) Der Mißverstand wurde noch dadurch vermehrt, daß der Sophist Gorgias das Daseyn alles Realen in der Welt läugnete, und sich dazu zum Theil Zenonischer Sätze bediente, so daß man glaubte, auch Zeno müsse alle Realität geläugnet haben. Der Irrthum aber verschwindet, sobald man unterscheidet, was dem Zeno und was dem Gorgias angehört [79].

Ehe wir diesen Abschnitt beschließen, wollen wir noch die Hauptsätze und Unterscheidungsmerkmale der Philosophie dieser Denker angeben und in eine kurze Uebersicht fassen.

---

78) Simplicius in Physica Arist. p. 30a. *Αλλ' εοικεν απο του Ευδημου λογων ο Αλεξανδρος δοξαν περι του Ζηνωνος λαβειν, ως αναιρουντος το ἑν. λεγει γαρ ὁ Ευδημος ἐν τοις φυσικοις. αρα ουν τουτο μεν ουκ εστι, εστι δε τι ἑν; τουτο γαρ ηπορειτο. και Ζηνωνα φασι λεγειν, ει τις αυτω το ἑν αποδοιη, τι ποτε εστι, λεξειν τα οντα [λεγειν]. ηπορει δε ως εοικε, δια το των μεν αισθητων ἑκαστον κατηγορικως τε πολλα λεγεσθαι και μερισμῳ, την δε στιγμην μηδεν τιθεναι. ὁ γαρ μητε προστιθεμενον αυξει, μητε αφαιρουμενον μειοι, ουκ ῳετο των οντων ειναι.*

79) Aristoteles de Xenoph. C. 5. unterscheidet genau, was in dem ganzen Raisonnement dem Gorgias eigenthümlich ist, ὁτι ουκ εστιν

Alle vier stimmen darin überein, daß sie die Idee der absoluten Substanz constitutiv gebrauchen, als wäre durch sie ein wirklicher Gegenstand *) gegeben. Die Anwendung des Grundsatzes der Kausalität: aus Nichts wird Nichts auf Gegenstände der Erfahrung, welche doch als Dinge an sich betrachtet wurden, zeigte ihnen Widersprüche, welche die älteren Physiker nicht geahnet hatten. Da nähmlich beim Dinge an sich von allen Bedingungen der Wahrnehmung abstrahirt werden muß, so ist es schon ein Widerspruch, es als entstanden und veränderlich zu denken. Das Entstehen selbst ist für die reine Vernunft unbegreiflich, und daher die ganze Erfahrung etwas Unerklärliches, wofür die Vernunft keinen Grund, als die Täuschung der Sinnlichkeit, anzugeben weiß. Indem sie also von der Sinnenwahrnehmung absahen, und nur bei dem Gesichtspunct der reinen Vernunft stehen blieben, kamen sie auf das System der einzigen absoluten Substanz, welches auf dem Unterscheiden der Substanz in der Erscheinung von der Substanz als Noumenon beruhte. Um aber bestimmt angeben zu können, worin die Philosopheme der einzelnen Eleaten von einander abweichen, müssen wir theils auf die Entwickelung des Begriffs der Substanz, theils auf die Begründung des Systems sehen.

Xenophanes faßte alles Wirkliche, Gott und Welt, in die Einheit des Wesens zusammen.**) Die Prädicate, welche er dem Etwas und All beilegte, waren fast alle negativ, ausgenommen die Vorstellkraft und Allmacht***). Parmenides Begriff [des Seyns] stimmte damit im We-

ουτε ἑν, ουτε πολλα, ουτε αγεννητα, ουτε γενομενα. τα μεν ὡς Μελισσος, τα δε ὡς Ζηνων επιχειρει δεικνυειν μετα την πρωτην ιδιαν αυτου αποδειξιν, εν ᾑ λεγει, ὁτι ουκ εστιν ουτε ειναι, ουτε μη ειναι. Es ist also ein kleines Versehen, wenn Buhle glaubt, den Satz, nichts sey wirklich, habe Gorgias vom Zeno entlehnt.

*) Nur nicht in dem Sinne, in welchem unser Verf. und der gemeine Sprachgebrauch Gegenstände wirklich nennt, d. h. eben ein Erfahrungsgegenstand.

**) S. die Anmerkk. zu S. 166.

***) Vergl. S. 173.

sentlichen überein *); nur ging sein Begriff mehr auf das Weltall, so wie Xenophanes mehr den Begriff der Gottheit vor Augen hatte **). Daher dachte sich Parmenides das All durch eine Figur begrenzt, ***) Xenophanes weder begrenzt noch unbegrenzt ****). Beide entfernten alles Wahrnehmbare von dem Begriffe der einen Substanz; um aber demselben doch einen Inhalt und objective Beziehung zu geben, verbanden sie damit Prädicate des innern Sinnes und die Erfüllung des Raums. Beide fanden noch keinen Widerspruch zwischen der Einheit der Substanz und der Erfüllung des Raums; Melissus entdeckte diesen zuerst, und Zeno entwickelte ihn weiter. Aber beide fanden sich in Verlegenheit, wenn sie der Einen Substanz Prädicate beilegen wollten, wodurch sie als reales Wesen bestimmt würde. Jemehr also die Vernunft den Begriff der absoluten Substanz von Allem, was nicht in ihr enthalten ist, absonderte, sie reiner aufzufassen strebte, desto leerer wurde diese an Inhalt. Und so wurde denn endlich alles Wirkliche in eine bloße Idee verwandelt.

Der Grund dieser Idee wurde von allen Eleatikern nur auf eine dunkle Art in der Vernunft geahnet. Daher setzen sie auch die Vernunfterkenntniß der Erfahrung entgegen, und ohne die objective Gültigkeit jener Idee deduciren zu können,

---

*) S. 182. habe ich bemerkt, daß P. von dem Begriffe des Seyns ausging, worin der Hauptunterschied zwischen ihm und seinem Vorgänger beruht A. d. H.

**) Vergl. das zu S. 192. Bemerkte. Richtig bemerkt auch Buhle (Gesch. der neueren Philos. 1 B. S. 60.) daß die Eleatiker, weil sie die Einheit festhielten, entweder entschiedene Gegner der Volksreligion, wie Xenophanes, oder in Ansehung derselben entschiedene Indifferentisten waren und auf sie gar keine Rücksicht nahmen. A. d. H.

***) Im welchen Sinne P. dem Seyn Begränzung beigelegt, glaube ich in m. Anm. zu S. 188. übereinstimmender mit den Bruchstücken des Parmenides angedeutet zu haben. Uebrigens enthält der obige Ausdruck unsers Vfs. einen offenbaren Irrthum; denn das Seyn wird nicht durch eine Figur begränzt, sondern wie eine begränzte Figur, aber zugleich auch diese Gränze sich selbst setzend und als Denken (vgl. meine Anm. zu S. 191.) vorgestellt. A. d. H.

****) Vgl. S. 170.

oder nur das Bedürfniß dazu zu ahnen, glaubten sie in der Nothwendigkeit, mit welcher sie bei entwickeltem Vernunftvermögen gedacht wird, ihre Wahrheit zu entdecken. Die Wahrheit ihres Systems bewiesen sie daher nicht durch Deduction der Hauptidee, *) sondern durch Widerlegung der Erfahrung und der Anwendung des Verstandes auf Erfahrungsgegenstände, wobei die objective Realität der Idee der absoluten Substanz schon vorausgesetzt wurde. Denn nur deswegen hielten sie die Erfahrung für Täuschung, weil sie dieser Idee widerspricht **). Das Verdienst, dieses System durch diese apagogischen Beweise zu begründen, erwarben sich aber nur Melissus und Zeno, vorzüglich der letzte. Xenophanes und Parmenides stellten es bloß auf. Der erste bemerkte den Widerstreit zwischen Erfahrung und Vernunft, ohne ihn lösen zu können ***), Parmenides erklärte die Erfahrung für Täuschung der Sinne ****), ohne weitern Beweis, als den Widerspruch mit jener Idee. Melissus entwickelte diesen weiter, und Zeno endlich bewies sogar, daß die Erfahrung in sich selbst widersprechend sey. Und dadurch hat er sich unstreitig das größte Verdienst erworben. Denn eines der Hauptprobleme der Philosophie ist, die Ansprüche der Vernunft und des gemeinen Verstandes festzusetzen und beiden ihre gehörigen Grenzen anzuweisen. Bevor dieses geschehen kann, müßen die Mißhelligkeiten zwischen beiden zur deutlichen Einsicht kommen, wozu Zenos Raisonnement gegen die objective Realität der äußern Anschauungen und des Raums, der ihnen zum Grunde liegt, immer einen trefflichen Anfang machte. Es

*) Die Eleaten hatten das Bewußtseyn, daß die Grundidee, als solche, nicht abgeleitet werden könne aus einer andern. A. d. H.

**) Vom Zeno sagt der Verf. in den folgenden Zeilen richtiger, daß er auch zu erweisen gesucht, daß die Erfahrung sich selbst widerspreche. Vgl. m. Anm. zu S. 215. A. d. H.

***) Vgl. mein Anm. zu S. 179. A. d. H.

****) P hob erst den Unterschied der Erfahrung und Vernunfterkenntniß und ihren Widerstreit bestimmt hervor; vergl. Anmerkung zu S. 182. A. d. A.

ist nur zu bedauern, daß kein Denker auf diesem Wege weiter fortging, und die Resultate der Eleatischen Philosophie erst zu Platos Zeiten zum ernstlichen Nachdenken reizten. Anhänger behielt diese Schule immer *), sie wurde bis über Sokrates Zeitalter durch die Megariker fortgepflanzt. Aber solche originale Denker, wie jene, traten in ihr nicht wieder auf.

---

*) Mit den Eleaten bringt Sextus der Empiriker in Verbindung den Xeniades von Corinth, der, da schon Demokrit seiner gedacht hat, ohngefähr im fünften Jahrhundert v. Chr. gelebt haben muß, und so unmöglich jener Xeniades seyn kann, der den Cyniker Diogenes in sein Haus aufnahm (vgl. auch Menage zum Diog. L. VI, 74.) Sextus stellt ihn an zwei Orten (Pyrrh. Hyp. II, 18. adv. Math. VII, 48, 53.) mit dem Xenophanes darum zusammen, weil beide ein Kriterium der Wahrheit aufgehoben hätten, und sagt δυναμει της αυτης μετεχει στασεως. Die Behauptung des Xeniades aber, die mit den Lehrmeinungen des Xenophanes auf eins hinaus kommen soll, führt Sextus in der zweiten Stelle so an: παντ' ειπων ψευδη και πασαν φαντασιαν και δοξαν ψευδεσθαι, και εκ του μη οντος παν το γενομενον γινεσθαι, και εις το μη ον παν το φθειρομενον φθειρεσθαι. oder wie es adv. Math. VII, 399. heißt πασας τας φαντασιας ειναι ψευδεις, και μηδεν ολως εν τοις ουσιν υπαρχειν αληθες. (vgl. VII, 388.). Diese Behauptung aber stützte er auf eine Anklage der Sinne (διαβολη των αισθησεων VII, 54.) d. h. auf die Annahme daß die Sinne täuschen, wie auch die folgenden Eleaten annahmen. Ob aber Xeniades auch im Uebrigen der Ansicht der Eleaten beigetreten sey, läßt sich mit Gewißheit nicht bestimmen. Wahrscheinlich ist jedoch das παντ' ειπων ψευδη eine Folgerung des Sextus, die auf einer falschen Verallgemeinerung beruht; denn das Uebrige ließe sich übereinstimmend mit eleatischen Ansichten, von den Erscheinungen erklären, die auf Sinnenwahrnehmung beruhen, so daß das μη ον das nicht wahrhaft Seyende, die οντα in der andern Stelle die erscheinenden Dinge bezeichneten. Die Gründe, die ich dafür anzuführen habe, sind erstens, daß Sextus auch in den Stellen, wo er diese Behauptungen des Xeniades beurtheilt, den Satz πασαι φαντασιαι ψευδεις, welches doch von den Sinnenvorstellungen und Bildern gilt, als Hauptsatz desselben anführt (VII, 388. und 399.) — zweitens, daß er in der Hauptstelle (adv. Math. VII, 54.) eine solche Verallgemeinerung offenbar vornimmt. Er sagt hier nehmlich: daß aber Alles falsch, und deßhalb unbegreiflich ist, auch kein entscheidendes Kriterium existirt, wird aus der Anklage der Sinne gezeigt. Denn wenn das höchste Kriterium, das über alle Dinge sich erstreckt, falsch ist, so ist nothwendig alles falsch; jenes aber sind die Sinne; also ist alles falsch. — Letzteres war doch des Empirikers Schluß. A. d. H.

Fünfter Abschnitt.

Philosophie des Heraklit.

Zwischen der siebzigsten und achtzigsten Olympiade lebten noch einige Denker, die, ob sie sich gleich nicht zu der Höhe der Speculation, welche die Eleatiker erreicht hatten, erhoben, dennoch durch mehrere scharfsinnige Forschungen eine Stelle unter den ältesten Philosophen sich erwarben. Die Erfahrungswelt war der Kreis, auf welchen sich ihre Philosopheme beschränkten; die Principien, aus welchen sie alle Phänomene zu erklären suchten, waren bloße Naturkräfte, obgleich die Vernunft aus einem noch dunkel geahneten Bedürfnisse dieselben vergötterte. Ungeachtet der Einseitigkeit ihrer Vorstellungsart, und der Unerweislichkeit ihrer Principien, verdienen sie doch nicht allein wegen des Scharfsinnes, mit welchem sie die Phänomene der Natur, auch nach ihrer einseitigen und unvollkommenen Ansicht, erklärten, sondern auch deswegen Aufmerksamkeit, weil spätere Philosophen nach Sokrates auf den Hauptsätzen derselben ihre philosophischen Systeme zum Theil aufbauten. Zu ihnen gehörte Heraklit *).

Heraklit war zu Ephesus geboren, und blühte um die 69 Olympiade. Von seinem Leben ist sehr wenig bekannt, aber was wir aus demselben wissen, zeigt uns denselben als einen Mann von großem Geist und Character. Aufgefordert von seinen Bürgern, an der Verwaltung des gemeinen Wesens Antheil zu nehmen, schlug er es aus, weil er die Verfassung, die Gesetze und die Maximen der Regierung nicht billigte. Wahrscheinlich würde er auch dasselbe Schicksal, wie

*) Die untergeordnete Stellung, welche hier unser Verf. dem Heraklit und den folgenden Philosophen anweist wird durch das bedeutende Eingreifen derselben in die Vollendung der philosophischen Naturansicht der Griechen widerlegt, wovon wir unten mehreres bemerken werden. A. d. H.

Hermodorus erfahren haben, welchen die Ephesier verbannten, weil sie keinen Mann, der sich durch irgend einen Vorzug auszeichnete, unter sich dulden wollten [1]). Entfernt von allen Staatsgeschäften widmete er daher alle seine Muße dem Nachdenken, dessen Frucht ein tiefsinniges Werk über die Natur war. Er legte dieses in dem berühmten Tempel der Diana als einen Schatz nieder, der nur verständigen Kennern zugänglich seyn sollte *). Daß es sehr dunkel geschrieben war, ist unter allen alten Schriftstellern ausgemacht. Ob aber dieser Philosoph absichtlich unverständlich schrieb, oder ob er die Fähigkeit sich deutlich auszudrücken nicht besaß, oder ob endlich damals die philosophische Sprache noch zu wenig ausgebildet war, dieß ist nicht eben so entschieden. Nach Aristoteles rührte die Dunkelheit vorzüglich daher, daß es schwer war, jene Schrift gehörig zu interpungiren, und die Beziehung der Worte auf einander zu bestimmen [2]). Hieraus läßt

---

1) Diogenes Laert. IX, §. 2.

*) Diog. L. IX, 6. Vielleicht schöpfte aus derselben Quelle Tatianus (orat ad Graec. ed. Oxon. p. 11.) Aeltere Schriftsteller wissen nichts davon. Gewöhnlich kommt das im Alterthum berühmte und vielfach (besonders von den Stoikern Diog. IX, 15.) commentirte Werk, (vgl. Ritter Gesch. der ion. Phil. S. 79.) dessen Bruchstücke Schleiermacher in seiner Abhandlung (in Wolfs Museum für Alterthumswiss. 1 Bd.) mit eben so viel Fleiß als Scharfsinn zusammengestellt hat, unter dem, den Forschungen der ältesten griechischen Philosophen gemeinsamen, Titel περι φυσεως vor. Auch den Titel Μουσαι führt Diog. L. (IX, 12.) an, welchen Schleiermacher aus einem Mißverständniße des Plato (Soph. p. 242. E.) erklären will. Die Eintheilung dieses Werks in drei λογους nehmlich in die Rede vom Ganzen, in die politische und die theologische, schreibt Schleiermacher mit triftigem Grunde den spätern Auslegern (S. 350.) zu. Aus den daraus vorhandenen Bruchstücken und den Angaben der Alten über dasselbe ergibt sich, daß dasselbe auch Ethisches enthalten habe, aber ungetrennt von dem Physischen, welches in der Ansicht des H. das Vorherrschende war. Vgl. Schleiermacher a. a. O. bis S. 355. und Ritters Gesch. der ion. Phil. S. 76. ff. A. d. H.

2) Aristoteles Rhetoric. III, c. 5. τα γαρ Ἡρακλειτου διαστιξαι, εργον, δια το αδηλον ειναι, ποτερῳ προσκειται, τῳ ὑστερον η τῳ προτερον. Als Beispiel führt er den Anfang dieser Schrift an: του λογου του δ' εοντος αιει αξυνετοι ανθρωποι γιγνονται. [Ihm folgt Demetrius de elocutione §. 192. p. 78. ed. Schneider. Vgl. Sext. adv. Math. I, 301. Anm. d. Hg.]

sich noch nicht folgern, daß Heraklit nicht habe verstanden seyn wollen, wie Cicero und mehrere spätere Schriftsteller behaupten [3]). Indessen ist doch soviel gewiß, daß Heraklit deswegen den Beinamen des Dunkeln (σκοτεινος) erhielt [4]).

Als Lehrer des Heraklit nennt Diogenes und Suidas den Xenophanes und Hippasus von Metapontum. Dieses Datum aber erfordert noch eine schärfere kritische Untersuchung. Das Ansehen dieser Schriftsteller selbst ist zu gering, um darauf etwas zu bauen, und was Xenophanes betrifft, so ist es nach dem Zeugniß des Sotion, welches Diogenes als Quelle anführt, nur eine von einigen Schriftstellern angenom-

---

3) Cicero de natura Deor. I, c. 26. III. c. 14. de divin. II, 64. Diogenes IX, 6. Das Urtheil des Sokrates von Heraklits Schrift aber, (Diogenes Laert. II, §. 22. vgl. IX, 11.) beweist, daß sie nicht ganz unverständlich, sondern nur schwer zu verstehen war. Was ich verstanden habe, sagte er, ist vortrefflich, wahrscheinlich also auch das, was mir unverständlich geblieben ist. Aber freilich müßte man dazu einen delischen Schwimmer haben.

4) Aristot. de mundo V. p. 374. E. ed. Casaub. Lucretius I, v. 640. Cicero de Finib. II, c. 5. Plot. Enn. IV, 8. 1. Seneca Epistol. 12. [Gegen den Vorwurf der absichtlichen Dunkelheit, welche erst einem spätern Zeitalter angehört, hat Schleiermacher in seiner genannten Abhandlung den Heraklit gründlich vertheidigt (S. 322. ff.) Er meint, daß Heraklits Dunkelheit nur eine „grammatische gewesen sey, im ersten Anfange der philosophischen Prosa höchst natürlich und verzeihlich." Mit Recht aber bemerkt Ritter (a. a. O. S. 82. ff.) daß wenn der Grund jener berüchtigten Dunkelheit allein in der Beschaffenheit der alten Prosa läge, dann Heraklits Zeitgenossen und noch frühere Philosophen in gleichem Falle gewesen seyn würden, ohne daß wir doch so häufige Klagen über ihre Dunkelheit hören. Man wird also wahrscheinlicher annehmen, daß jene grammatische Dunkelheit, welche Aristoteles erwähnt, und welche mit der Rohheit der ältern Prosa auch wohl zusammenhängen kann, zugleich eine eigenthümliche, in der Geistesart des Heraklit begründete gewesen sey, weshalb ihn auch der Sillograph Timon (beim Diog. L. IX, 6.) den räthselhaften (αἰνικτήν) nennt. Hierauf weisen ebenfalls seine Bruchstücke hin: welche seine Vorliebe für einen Vortrag aussprechen, der sich kunstlos dem Eindruck der Begeisterung hingibt und von dem Höheren nur andeutend redet. Daher die sprichwörtliche Kürze und bildliche Einkleidung seiner Gedanken. Ausdrücklich sprechen diese Vorliebe die bei Schleiermacher a. a. O. S. 333. ff. unter Nummer 9 — 12. aufgeführten Bruchstücke aus. Zus. d. H.]

mene Meinung [5]). Mehr Gewicht hat eine Stelle aus Heraklits Schrift selbst, welche Diogenes anführt: „Vielwisserei ist noch keine Cultur der Vernunft; sonst hätte sie auch Hesiodus, Pythagoras, Xenophanes und Hekatäus weise gemacht. Alle Weisheit bestehet nur darin, das Gesetz zu erkennen, nach welchem Alles in Allem regiert wird" [6]). Heraklit muß also doch wenigstens Kenntniß von den Schriften jener beiden Philosophen gehabt haben; und das ist auch das einzige, was daraus folgt. Großen Einfluß auf seine Philosopheme hat jene Kenntniß wahrscheinlich nicht gehabt. Am ersten könnte man dieses noch von Hippasus kosmologischen Ideen vermuthen, da sie mit denen des Heraklit einige Aehnlichkeit haben *). Desto mehr hat vielleicht Alles dieses zusammen genommen auf seinen philosophischen Geist gewirkt, von dessen Gange sich hier und da noch einige wenige Spuren aufgezeichnet finden **). In seinen Jünglingsjahren hatte

---

5) Diogenes Laert. IX, §. 5.

6) Diogenes Laert. IX, §. 1. πολυμαθιη νοον ου διδασκει. Ησιοδον γαρ αν εδιδαξε και Πυθαγορην, αυθις τε Ξενοφανεα τε και Εκαταιον. ειναι γαρ ἑν το σοφον επισταςθαι γνωμην ἡτε εγκυβερνησει παντα δια παντων.

*) Ueber diesen s. oben S. 146. unsre Anmerkung. Die Nachricht beim Suidas (s. v. Ηρακλ.) daß Heraklit den Xenophanes und Hippasus zum Lehrer gehabt, gründet sich, was den letztern anlangt, wahrscheinlich auf die Lehre des Hippasus, daß Feuer der Grundstoff der Dinge sey, weswegen beide bei Aristoteles und Simplicius oft neben einander genannt werden (vgl. Anm. 9.) Aber es ist theils ungewiß und unwahrscheinlich, daß dieß Heraklit so behauptet habe, theils scheint selbst Suidas jener Angabe keinen Glauben beizumessen, denn er sagt auch: ουτος εμαθητευσεν ουδενι των φιλοσοφων, φυσει δε και επιμελεια ησκηθη. A. d. H.

**) Einstimmig legt das Alterthum dem Heraklit eine von seinen Zeitgenossen ganz abweichende Geisteseigenthümlichkeit bei, die sich nach Arist. Eth. Nic. VII, 5. Magn. Mor. II, 6. als Eigensinn im Festhalten eigener Meinungen, im Praktischen als düsterer, menschenfeindlicher Sinn, oder vielmehr als Verachtung der Menge (nach Theophrasts Stelle bei Diog. L. IX, 6. Vgl. Tatianus orat. ad Gr. p. 11.) gezeigt habe. Unzufrieden mit dieser wie mit der Weisheit seiner Vorgänger überließ er sich ganz den Meditationen seines eigenthümlichen Geistes. Mit Grund beschwichtigt daher Schleiermacher a. a. O. S. 388. ff. die Anführungen der Spätern, welche, durch geringe Aehnlichkeiten geleitet, ihm irgend einen Leh-

sein Geist eine skeptische Richtung genommen; im Alter war er der größte Dogmatiker; dort behauptete er nichts zu wissen, hier war er überzeugt, Alles zu wissen [7]. Es wäre zu wünschen, daß uns die Ursache seines frühern Zweifelns an aller Erkenntniß auch wäre gemeldet worden; sie würde manchen Aufschluß über seinen Dogmatismus geben. Wenn wir uns nicht sehr irren, so wirkte bei ihm derselbe Grund, der auch späterhin bei den Pyrrhoniern von so großem Einfluß war. Bekannt mit den Meinungen mehrerer Denker über die Entstehung der Welt und die Natur der Dinge in derselben, konnte er bei dem Widerstreite derselben keine mit Ausschließung der übrigen für die wahre erkennen, und sein Verstand blieb unentschieden. Dieser Zustand war aber nicht das Resultat einer strengen Untersuchung des Erkenntnißvermögens, sondern nur eine durch das Unvermögen, den Grund der widersprechenden Meinungen zu entdecken, abgenöthigte und daher immer peinliche Zurückhaltung. Natürlich suchte er daher aus diesem Zustande sobald als möglich heraus zu gehen, und für sich ein System zu gründen, welches wo nicht Ueberzeugung doch Befriedigung mit sich führte. Es kam nur auf den Weg an, auf welchem dieses zu suchen war. Eine glückliche Ahnung der Wahrheit führte ihn an den einzig richtigen; aber er wußte ihn nicht mit Glück zu betreten. Heraklit besaß von Natur eine gewisse Art von Stolz, der sich auf das Gefühl seiner Geisteskräfte stützte. Er nahm sich da-

---

rer geben, um seine Philosopheme von frühern ableiten zu können. Dagegen können wir sagen, daß seine philos. Lehre durch das Frühere gefordert war; nehmlich durch den Gegensatz der Eleaten, welchen auch Plato (Theaetet 180. E. Soph. 242) hervorhebt.
A. d. H.

7) Diogenes Laert. IX, §. 5. [Vergl. Procl. in Tim. p. 106. Nur des dieses Alleswissen als das Wissen des Allgemeinen, des λογος κοινος, von dem er sonst auch spricht, nicht als das Wissen des Besondern, oder das historische Wissen zu verstehn ist, da ja H. selbst das Vielwissen als unheilsam verwirft (vgl. Anm. 6.) und es selbst an Pythagoras tadelt. (Vgl. mit dieser Stelle Diog. L. VIII, 6. wo Heraklit von dem historischen Wissen des Letztern spricht). So möchte wohl die obige Stelle des Diogenes nur aussprechen, daß er erst im Alter zu einem wahren und freien philosophischen Wissen gelangt sey. Zus. d. H.]

her vor, niemanden als sich selbst sein System zu verdanken; er fing an sich selbst zu erforschen, und aus sich selbst sein Wissen zu schöpfen. Die bekannte Inschrift des Tempels zu Delphi: Erkenne dich selbst, die einen tiefen Eindruck auf ihn machte, hatte ebenfalls die Aufmerksamkeit auf sein eignes Gemüth gelenkt [8]).

Es ist zu bedauern, daß wir zwar den Punct wissen, von welchem das Philosophiren des Heraklit ausging, aber nicht das Ziel, auf welches er kam; wir können nicht einmal den ganzen Weg übersehen, den er bis zum Endpunkte zurücklegte, und wir kennen sein philosophisches System viel zu unvollständig, als daß wir jene Resultate mit Sicherheit da-

8) Diogenes Laert. IX. §. 5. *αυτον εφη διζησασθαι και μαθειν παντα παρ' ἑαυτου.* Plutarchus advers. Coloten. p. 118. *Ὁ δε Ἡρακλειτος ως μεγα τι και σεμνον διαπεπραγμενος Ἐδιζησαμην φησιν εμεωϋτον. και των εν Δελφοις γραμματων θειοτατον εδοκει το Γνωθι σεαυτον.* [Schwerlich möchte sich der Sinn des in diesen Stellen enthaltenen Heraklitischen Ausspruchs genau bestimmen lassen, den schon die alten Berichterstatter verschieden auffassen. Diogenes bezieht ihn auf die Selbstständigkeit, mithin auf die Form der Heraklitischen Forschung; Plutarch auf den Gegenstand derselben, das eigne Selbst. Schleiermacher nimmt dieß Suchen seiner selbst in der besondern Weise, die sich aus dem Geiste der Heraklitischen Lehre zu ergeben scheint, indem er zugleich eine Stelle bei Stobäus (XXI. serm. p. 176. *Ἡρακλειτος νεος ων παντων γεγονε σοφωτερος οτι ηδει εαυτον μηδεν ειδοτα,* welches Letztere er aber für eine Verfälschung des *μηδεν οντα* hält) darauf bezieht; so daß Heraklit habe sagen wollen, „er habe in jenem ewigen Fluße sich selbst gesucht, und auch sich nicht gefunden als seyend, beharrend, eben daraus aber sey ihm alle Erkenntniß erst aufgegangen"; so daß der Keim seiner ganzen Weisheit eben dieses sich selbst Verlieren und nur in der gemeinsamen Vernunft finden könne gewesen seyn. S. a. a. O. S. 531. Ritter will umgekehrt den Gedanken von dem ewigen Fluße der Dinge, als den Grundgedanken der Heraklitischen Lehre, mittelst jenes Ausspruchs erklären (Gesch. der ion. Phil. S. 156 ff). Der Sinn dieses Ausspruchs sey, Heraklit habe von der Erforschung seines eignen Geistes ausgehend, in ihm das Verhältniß gefunden, wie das All gelenkt wird, und indem er die Quelle seines Lebens aufgesucht, sey ihm diese selbst in das eine Leben des Weltalls versunken, so daß Heraklit, von der physischen Betrachtung des menschlichen Geistes zu seiner Naturansicht gelangt sey". — Mit Gewißheit läßt sich nur das Eine sagen, daß Heraklits Lehre aus einer tiefern und bewußtern Forschung über das Leben hervorgegangen, wobei der Anstoß durch die eleatische Lehre nicht ausgeschlossen ist. Zus. d. H.]

raus zu entwickeln wagen könnten. Denn die dunkle Schreibart dieses Mannes hat wahrscheinlich die Folge gehabt, daß man seine Philosopheme weder alle richtig verstand, noch sie der Nachwelt im Zusammenhange überlieferte. Hätten wir sein ganzes System im Zusammenhange vor uns liegen, so könnten wir den Gesichtspunct, aus welchem, und die Probleme, für welche er sein Gemüth zu erforschen suchte, entdecken. Von allen diesen läßt sich jezt nur wenig bestimmen. Die Data, welche uns jezt davon bekannt sind, verstatten uns kein anderes Resultat, als daß Heraklit auf einem guten Wege sich befand, ohne noch zu wissen, worauf er blicken und was er erforschen solle. Das Problem, welches er sich vorlegte, scheint, wenn man auf die obigen Data und die uns bekannten Philosopheme desselben eine Vermuthung wagen darf, kein anderes gewesen zu seyn, als: Welches ist der Grund von den durchkreuzenden und widersprechenden Meinungen der Menschen, daß sie über keinen Gegenstand einig sind, und daher nichts wissen? Denn hierauf beruhet nach unserer obigen Vermuthung seine *) Skepsis. Dieses Problem hätte ihn auf eine Untersuchung des Erkenntnißvermögens führen müssen; allein er kam statt dessen auf die Natur der Dinge zurück, eine Folge, die uns in jenen Zeiten nicht befremden darf. Denn man findet nur das, was man sucht. Sein System enthält wirklich nach seiner Ansicht eine Auflösung jener Frage. Dieses ist kein unwichtiger Grund für die Richtigkeit unserer Vermuthung, und wir sehen uns dadurch in den Stand gesetzt, in seine Philosopheme einen etwas bündigern Zusammenhang zu bringen.

Heraklits kosmologisches System war dem der Jonischen Philosophen in Ansehung des Gesichtspuncts nicht unähnlich, obgleich in den Resultaten sehr davon verschieden. Woraus ist alles entstanden? Dies war die Frage, durch deren Beantwortung sie das Grundwesen der Dinge zu erforschen

*) s. oben Zusatz zu Anmerk. 7.

glaubten. Auch Heraklit machte dieses Problem zum Gegenstand seines Nachforschens, nur mit dem Unterschiede, daß er in seinem Systeme schon etwas deutlicher den Urstoff von der Urkraft unterscheidet, und nach erweitertem Gesichtskreise schon auf weit mehrere Erscheinungen Rücksicht nimmt.

Der Grundsatz, der unsern Philosophen dabei, zum wenigsten dunkel, leitete, war: **Dasjenige Wesen, welches alles Leben, alle Wirksamkeit in der Natur hervorbringt, und von der Art ist, daß es mit seiner Feinheit alle übrigen Dinge durchdringt, auflöst und verändert, das ist das Grundwesen** *), die erste Ursache aller Erschei-

*) Hier muß sogleich bemerkt werden, daß Heraklit, wenn er überhaupt von einer αρχη der Dinge ausdrücklich gesprochen hat, woran sehr zu zweifeln ist, den Ausdruck in einem ganz andern Sinne genommen, als er von den andern ionischen Philosophen gebraucht wird; es ist ihm nehmlich das Feuer nicht eine ursprünglich ruhende physische Substanz, etwas, was in den Erscheinungen **unverändert bliebe**, sondern das in allen Erscheinungen sich verändernde Grundwesen, in seiner Erscheinung das Bewegteste, und als solches das Sinnbild aller Bewegung; die **ewige ununterbrochene Bewegung** aber, oder das **ewige Werden**, das eigentliche **Grundprincip** seines Systems, welches sich ausspricht in dem *παντα ρει* (s. Anm. 17.). Was aber jenen Ausdruck αρχη anlangt, so möchte schwerlich jemand, welcher die vorhandenen Bruchstücke heraklitischer Philosophie unbefangen geprüft, und durch dieselben die Grundanschauungen jenes Mannes aufgefaßt hat, abgeneigt seyn, mit Schleiermacher (S. 371. und 444.) zu urtheilen, daß Aristoteles Heraklits Philosophem vom Feuer mit Unrecht neben den Philosophemen der andern Jonier unter seine Rubrik der αρχη gebracht habe. Hiermit scheint es auch zusammenzuhängen, daß selbst Aristoteles **anderwärts** die *αναθυμιασις* (vgl. Anm. 23.), und eine damit übereinstimmende Meinung Anderer **die Luft** (s. Anm. 10.) als das Princip nennt, wenn sie nicht etwa das Feuer mit der Luft (*αιθεριον σωμα* bei Stob. serm. I. p. 138.) verwechselten. Denn nach dem angeführten Grundgedanken des Heraklit kann es kein elementarisches Grundprincip geben, woraus alle Dinge entstehen und das ihnen unverändert zum Grunde liege; was eigentlich die materielle Grundursache (αρχη) im Sinn der alten ionischen Kosmophysiker sagen will. Ja auch eine zweite Angabe des hierin schwankenden Sextus, welcher anführt, daß Aenesidem nach Heraklits Meinung die **Zeit** für einen Körper gehalten habe, weil sie sich nicht von dem Wirklichen und vom ersten Körper unterscheide (adv. Math. X, 216 und 230 — 233.) läßt sich wohl daraus erklären. Heraklit faßte in den Dingen das **Werden** auf. Da nun die Zeit

mungen. Dieses ist nach vielfältigen Erfahrungen das Feuer 9). Diese Bemerkung ist sehr wichtig, um das Heraklitische System verständlicher zu finden, und Widersprüche, die zu offenbar sind, als daß man sie einem Denker auch in jenen Zeiten beimessen könnte, aus der Darstellung desselben zu verbannen. Das Feuer kommt nehmlich in verschiedener Bedeutung vor. Heraklit versteht unter demselben bald die Urkraft der Natur, durch welche alle Veränderungen sowohl in der physischen als geistigen Welt bewirkt werden, bald den Zustand, in welchen alle Dinge durch das Feuer auf-

---

die Form des Werdens, oder das Werden in abstracto ist, so konnte ihm die Meinung beigelegt werden, er halte die Zeit für einen Körper, denn ihm erschien das Körperliche nicht als absolut Ruhendes, Beharrliches, sondern nur als relative Hemmung entgegengesetzter Bewegung (s. unten). Indem nun H. ferner unter den körperlichen Verwandlungen derjenigen Verwandlung, die in das Gebiet der Luft eingreift, wie wir später sehen werden, einen Vorzug gab, so konnte ihm auch ferner die Meinung beigelegt werden, die Zeit sey von dem ersten Körper (welches Ausdrucks sich aber H. gewiß nicht bediente) oder dem Princip der Bewegung nicht verschieden. Minder einleuchtend scheint mir Ritter jene Angabe (S. 125.) auf die Verbindung der Zeit mit dem Verhängniß zu beziehen. A. d. H.

9) Aristoteles Metaphysic. I. c. 3. *Ιππασος δε πυρ — και Ηρακλειτος ο Εφεσιος* (sc. *αρχην τιθεασι*) Plutarch. Decret. Phil. I. c. 3. Diogenes Laert. IX, §. 7. *Εκ πυρος τα παντα συνεσταναι, και εις ταυτο αναλυεσθαι;* et §. 8. *Πυρ ειναι στοιχειον κ. τ. λ.* Simplicius in Physica Aristotelis p. 6. a. *Ιππασος — και Ηρακλειτος — πυρ εποιησαντο την αρχην, και εκ πυρος ποιουσι τα οντα πυκνωσει και μανωσει, και διαλυουσι παλιν εις πυρ, ὡς ταυτης μιας ουσης φυσεως της ὑποκειμενης. πυρος γαρ αμοιβην ειναι φασιν. — και δηλονοτι και αυτοι το ζωογονον και δημιουργικον και πεπτικον και δια παντων χωρουν και παντων αλλοιωτικον της θερμοτητος θεασαμενοι, ταυτην εσχον την δοξαν. — ετι δε ει στοιχειον μεν το ελαχιστον εστιν, εξ οὑ γινεται τα αλλα και εις ὁ αναλυεται, λεπτομερεστατον δε των αλλων το πυρ, τουτο αν ειη μαλιστα στοιχειον.* Letztere Stelle erinnert zugleich an Aristoteles Metaphysic. I, c. 7. [Diese Stelle aber erinnert wiederum an die Stelle Plato's im Kratylus p. 412. D. *οσοι γαρ ηγουνται το παν ειναι εν πορειᾳ, το μεν πολυ αυτου υπολαμβανουσι τοιουτον τι ειναι οιον ουδεν αλλο ἠ χωρειν, δια δε τουτου παντος ειναι τι διεξιον, δι' ου παντα τα γιγνομενα γιγνεσθαι. ειναι δε ταχιστον τουτο και λεπτοτατον. ου γαρ αν δυνασθαι αλλως δια του ιοντος ιεναι παντος, ει μη λεπτοτατον τε ην, ωστε αυτο μηδεν στεγειν, και ταχιστον, ωστε χρησθαι ωσπερ εστωσι τοις αλλοις.* Zus. d. H.]

gelöst werden *). In der ersten Bedeutung kann man nicht fragen, ob das Feuer einfach, oder mit andern Stoffen versetzt sey, denn es ist bloß von einer allwirkenden Kraft die Rede; dadurch ist aber die Mannichfaltigkeit der Stoffe in der zweiten Bedeutung noch keinesweges geleugnet. Weder die neuern noch die ältern Schriftsteller haben diesen Unterschied bestimmt genug gefaßt, und daher rühren ihre widerstreitenden Nachrichten und Erklärungen [10]. Vielleicht gelingt es uns,

---

*) Das Feuer bedeutet dem Heraklit, wenn wir uns an dessen Bruchstücke und die ältesten Ueberlieferungen halten: 1) die unsichtbar bildende und bewegende Kraft der Dinge, das immer in Verwandlungen begriffene Grundwesen, das Eine nach bestimmten Gesetzen sich immer Verwandelnde und in diesem Verwandeln sich Gleichbleibende. Hierher gehören die Stellen, in welchen die Welt dem Feuer gleichgesetzt wird, wie das Bruchstück beim Clemens, wo von dem ewig lebenden Feuer die Rede ist (S. den Zusatz zur 12. Anmerk.) Hieher bezieht auch Schleiermacher S. 453. und f. mit Recht die Stelle in Platon's Kratylus p. 412. (vgl. damit Ritter a. a. O. S. 91. ff.) Hierher gehört ferner das *αγεννητον αλλ' ου ακινητον* bei Simplicius ad Ar. de coelo III, 1. f. 138b sq. wodurch das *υποκειμενον* des Aristoteles (vgl. Anm. 16.) berichtigt und die *μια υποκειμενη φυσις* (vgl. Simpl. in phys. 6a) genau bestimmt wird; eben so das *αϊδιον πυρ* bei Stob. ecl. I, 58. (s. Anm. 37.) und die ignea vis in der stoischen Theorie. 2) das erscheinende und gewordene Feuer, oder die höchste und letzte Stufe der Verwandlungen jenes bewegenden Princips, welche sich zugleich als die äußerste Grenze des Bewegten in der Welt darstellt (Hierher gehören die Stellen, in welchen das Feuer unter den Verwandlungsstufen der Dinge angeführt wird), insbesondre aber das Feuer, wie es rückwärts aus dem Wasser sich erzeugend betrachtet wird. Die Natur des erscheinenden und mit der Wärme verbundenen Feuers, durch welches eben auch der Prozeß des Werdens und Vergehens in der Natur bestimmt und bezeichnet wird, war, wie schon Simplicius durch das *ζωογονον και δημιουργικον και πεπτικον κ. τ. λ.* in der (Anm. 9.) angeführten Stelle andeutet, der Grund, warum jenes bewegende und bildende Prinzip selbst Feuer genannt wurde. Beides nun mochte Heraklit schwerlich überall bestimmt unterschieden, und also wohl in mehrern Aussprüchen unter einem Ausdrucke vermischt haben. Ein solcher Unterschied liegt aber dem bei Clemens (paedagog. II, 20. p. 229.) aufbewahrten Heraklitischen Ausspruche zum Grunde: *το μη δυνον πως αν τις λαθοιτο*, was nur in dem untergebenden Feuer seinen Gegensatz hat. A. d. H.

10) Diese streitigen Puncte sind: 1) ob Heraklit Feuer oder Luft für das oberste Princip gehalten; Sextus Empir. advers. Mathemat. IX. §. 360. X, 233. [S. m. Anm. zu S. 236. u. die Anm. zu Satz VI.] 2) ob er die Entstehung der Dinge durch Verwandlung eines Grundstoffs, oder durch Absonderung und Verbindung verschiedener Stoffe

durch folgende Zergliederung der Hauptsätze dieses System deutlicher darzustellen.

I. **Das Feuer ist diejenige Kraft, durch welche alle Veränderungen in der Welt wirklich werden.** Es bewirkt die Auflösung der verschiedenen Materien, aus denen die Körper bestehen *), und wiederum ihre Absonderung aus der Masse und neue Verbindung 31). Dieser Hauptsatz gründet sich wahrscheinlich auf Beobachtungen über die Entstehung und das Wachsthum der Pflanzen und Thiere, bei welchen die Wärme sich als das belebende und wirkende Princip beweist. Hiezu kamen noch so viele Erfahrungen von der Wirksamkeit des Feuers sowohl in der Natur,

---

erklärt habe. Die erste Erklärungsart ist die gewöhnliche. [S. Satz II und V. und das dazu Bemerkte.)

*) Eine von dem Feuer verschiedene Materie anzunehmen, berechtigen uns die alten Zeugnisse nicht; hingegen sind dem Heraklit alle Dinge Verwandlungen (Metamorphosen) des Feuers. Vgl. Diog. IX, 8. *Πυρ το στοιχειον, και πυρος αμοιβην τα παντα.* s. auch die unten (zu Satz V. und Anmerk.*) angeführte Stelle des Simplicius. Eine solche Meinung mochte aber wohl durch materielle Deutung der Anm. 9. angeführten Stellen entstehen. A. d. H.

31) Stobaeus Eclog. Physic. T. I. p. 304. *Ἡρακλειτος και Ἱππασος αρχην των ἁπαντων το πυρ. πρωτον μεν γαρ το παχυμερεστατον εις αυτο συστελλομενον γιγνεται γη. επειτα αναχαλωμενην την γην ὑπο του πυρος, φυσει ὑδωρ αποτελεισθαι. Παλιν δε τον κοσμον και τα σωματα παντα αναλουσθαι (αναλυεσθαι) εν τῃ εκπυρωσει.* Vgl. Plutarch. placit. Philos. I. c. 3. und de Ei apud Delphos edit. Hutten. Vol IX. p. 227. *ὡς γαρ εκεινην (την αρχην) εκ μεν ἑαυτης τον κοσμον, εκ δε του κοσμου παλιν αυ ἑαυτην αποτελειν, πυρος τ᾽ ανταμειβεσθαι παντα, φησιν ὁ Ἡρακλειτος, και πυρ ἁπαντων, ὡςπερ χρυσου χρηματα και χρηματων χρυσος.* [Die Stelle des Stobäus erscheint, mit andern Stellen und Heraklitischen Bruchstücken insbesondere verglichen, als ein mangelhafter Bericht über den Kreislauf der Dinge; s. unten Satz V. Was aber der Verf. damit erweisen will, beweist sie nicht, nehmlich eine von dem Feuer verschiedene Materie; denn das Dicktheiligste (*το παχυμερεστατον*) wovon in derselben gesprochen wird, gehört dem Feuer selbst an, darum heißt es in der ersten Stelle des Plutarch auch ganz bestimmt: *το παχυμερεστατον αυτου*, d. i. des Feuers, so daß in beiden Stellen die Erde als Verdichtung oder Erstarrung des Feuers angesehen wird. Aus der zweiten Stelle des Plutarch aber, in welcher blos das Feuer als *αρχη* von der Welt unterschieden wird, dann aber (wahrscheinlich nach dem eignen Ausdrucke des Heraklit) das Feuer und die Dinge mit Geld und Geldeswerth verglichen werden, läßt sich so etwas auch nicht entnehmen. Zus. d. H.

als in den Künsten. Und weil es in so vielen Fällen eine Kraft äußert, welche die übrigen Naturkräfte überwältigt, so hielt sich Heraklit für berechtigt, das Feuer für die einzige oder doch die oberste Naturkraft anzunehmen, welcher alle übrigen untergeordnet sind.

II. Der ursprüngliche Zustand der Welt ist Feuer gewesen. Und es wird einst eine Zeit kommen, wo die ganze sichtbare Natur in Feuer wieder aufgelöst werden wird 12). Denn das Feuer ist die wirksamste durchdringendste Kraft, welche alles auflöst. Dieses ist nicht so zu verstehen, als wenn dieses Feuer aus lauter homogenen Theilen bestehe, sondern, das Feuer schmelzt alle verschiedenen Körper und versetzt sie in einen feurigen, flüssigen Zustand, ohne daß die Verschiedenheit der Stoffe dadurch aufgehoben wird *). Die Gründe dafür sind folgende: 1) Heraklit behauptete, Alles entstehe durch Zank, Streit, das

---

12) Aristoteles Physicor. III, c. 6. ὥσπερ Ἡρακλειτος φησιν ἁπαντα γινεσθαι ποτε πυρ. Clemens Alexandrin. Stromat. L. V, 14. p. 711. (κοσμος) ην και εσται πυρ αει ζωον, ἁπτομενον μετρῳ και αποσβεννυμενον μετρῳ. Eigene Worte des Heraklit. [Dieß Bruchstück scheint gerade der obigen Meinung des Verfs. zu widersprechen; denn erstens ist hier die Welt selbst das Feuer und von ihm dem Wesen nach nicht verschieden; zweitens werden die Verwandlungsarten Verlöschen und Entzünden genannt, nicht Absonderung und Verbindung einer von dem Feuer verschiedenen Masse; drittens heißt die Welt ein ewig lebendes Feuer, was noch deutlicher hervortritt, wenn man auch den Anfang des Heraklitischen Bruchstücks hinzufügt: κοσμον τον αυτον απαντων ουτε τις θεων ουτε ανθρωπων εποιησεν, wo es denn fortgeht αλλ' ην και etc. Was aber den von Aristoteles erwähnten Ausspruch Heraklits betrifft, so konnte H. nach seiner Ansicht von dem steten Fluße der Dinge dieses in einem ganz andern Sinne sagen, als in welchem es Aristoteles gemeint zu haben scheint (s. Schleiermacher a. a. O. S. 456. f.) nehmlich so, daß Alles irgendeinmal in der Gestalt des Feuers erscheine; wenn nicht gar diese Behauptung selbst nur eine Folgerung ist, welche Aristoteles aus seinem Princip zog. S. die Anmerk. zu Satz XI. Wenn aber das Feuer ein ewig lebendes d. i. bewegtes genannt wird, und Alles Verwandlung desselben, so kann man nicht von einem ursprünglichen Zustande der Welt reden, in welchem sie durchaus Feuer gewesen, als ob sie es nicht auch nachher und immer wäre.
Zus. d. H.]

*) s. unsere Bemerkungen zu Satz I.

heißt, durch Gegenwirkung, welches sich ohne verschiedenartige Materien nicht denken läßt [13]). — 2) Nach dem Zeugniß einiger Alten nahm Heraklit noch vor dem Feuer gewisse untheilbare Materien (ψηγματα) an [14]). Der Ausdruck von dem Einem *), unter welchem nichts, als das Feuer zu verstehen ist, kann auf verschiedene Art gedeutet werden; aber man kommt doch immer darauf zurück, daß entweder die Welt in dem Zustand ihrer Auflösung aus gewissen untheilbaren Theilen, die also durch das Feuer nicht aufgelöst werden können, bestehe, oder daß das Feuer, wenn es die Körper auflöse, gewisse untheilbare Materien vorfinde **). Diese Materien können zwar sowohl homogen, wie etwa die Atomisten behaupteten, oder verschiedener Art seyn. Obgleich nun nicht bestimmt ist, von welcher Art sie sind, so ist doch nach dem ersten Grunde ihre Verschiedenartigkeit wahrscheinlicher.

III. Alles ist in beständigem Wechsel von Veränderungen [15]). — Aus der Erfahrung konnte er

---

13) Diogenes Laert. IX, §. 8. Plato Sympos. c. 12. ed. Wolf. Steph. p. 186. Aristotel. de Mundo c. 5. [Die letztern Stellen kommen unter Anmerk. 33. vor. Das Verschiedene aber, von welchem in denselben die Rede ist, sind Verwandlungen des Feuers nach Heraklits Grundansicht. Zus. d. H.]

14) Stobaeus Eclog. Phys. T. I. p. 350. Ἡρακλειτος προ του ἑνος δοκει τισι ψηγματα καταλειπειν. Plutarchus Decret. Philos. I. c. 13. Ἡρακλειτος ψηγματα τινα ελαχιστα και αμερη εισαγει. Hierzu kommt noch die angeführte Stelle des Stobäus p. 304. wo feine und grobe Theile unterschieden werden. [Die Zeugnisse der spätern Compilatoren, welche hier der Verf. für das Obige beibringt, sind zu unsicher, als daß darauf die Behauptung einer atomistischen Lehre des H. mit Olearius gegründet werden sollte, die sonst dem Geiste und Principe des Heraklitischen Systems widerstreitet. So urtheilen auch Schleiermacher a. a. O. S. 362. und Ritter a. a. O. S. 97. Der erste vermuthet sogar eine Verwechselung des Heraklides mit Heraklit. Zus. d. H.]

*) Der Verf. meint in der citirten Stelle des Plato Sympos. το γαρ ἑν φησι διαφερομενον αυτο αυτῳ συμφερεσθαι A. d. H.

**) Aber wie will man dieß mit der Annahme des Aristoteles, daß das Feuer αρχη sey, verbinden, wenn man dieser Annahme folgt, wie unser Verf. S. auch Zus. zu Anm. 11. A. d. H.

15) Plato Cratylus 3. Vol. p. 267. ed. Bip. λεγει που Ἡρακλειτος, ὁτι παντα χωρει και ουδεν μενει· [p. 402. ed. Steph.] u. p. 347.

diesen Satz in dieser Allgemeinheit nicht nehmen, wenn er nicht die Folge von gewissen Begriffen gewesen wäre. Denn Heraklit erkannte nur zu wohl, daß dieser unaufhörliche Wechsel kein Gegenstand der Erfahrung sey. Worauf stützt sich denn aber seine Behauptung? Wahrscheinlich hatten sich bei ihm die Begriffe von **Kraft und Wirkung**, **Thätigkeit und Leiden**, oder **Veränderwerden**, so innig verbunden, daß er sie nicht zu trennen vermochte. Eine **Kraft** kann nicht ohne **Wirkung** seyn, und wo **Wirkung** ist, da ist auch **Veränderung**. Nur durch **Veränderungen kündigt** eine **Kraft** ihr **Daseyn** an; **Ruhe**, **Unwirksamkeit** ist so viel als **Tod**. Eine lebendige Kraft muß also auch da wirken und Veränderungen hervorbringen, wo sich nichts davon wahrnehmen läßt. — Einigen Einfluß auf diese Behauptung hatte gewiß auch sein Princip *). Indem das Feuer, wegen seiner Feinheit, alle Körper durchdringt, und immer in reger Bewegung ist, wie sollte da die ganze Natur nicht unaufhörlich verändert werden?

Von dieser Veränderlichkeit ist nichts ausgenommen, als

[τα οντα ιεναι τε παντα και μενειν ουδεν Cratyl. p. 401. D. ed. Steph.] Aristoteles Physicor. VIII. c. 3. και φασι τινες, κινεισθαι των οντων ου τα μεν τα δ' ου, αλλα παντα, και αει' αλλα λανθανειν τουτο την ἡμετεραν αισθησιν. [S. über diese Stelle Schleiermacher a. a. O. p. 362.] Plutarchus Decret. Philosoph. I. c. 23. Ἡρακλειτος ηρεμιαν τε και στασιν εκ των ὁλων ανῃρει (εστι γαρ τουτο των νεκρων) κινησιν δ' αϊδιον μεν τοις αϊδιοις, φθαρτην δε τοις φθαρτοις (απεδιδον). [Cf. Stob. ecl. phys. I. p. 396.]

*) Wenn der Verf. sagt: nur durch **Veränderungen** kündigt eine Kraft ihr Daseyn an, so scheint es vielmehr, als ob Heraklit durch Wahrnehmung gewisser Veränderungen, folglich durch einen analogischen Schluß, auf diese Urkraft, das Feuer, welches H. sein Princip nennt, gekommen sey, statt daß das letztere nur einigen Einfluß auf die Behauptung der Veränderlichkeit aller Dinge gehabt haben soll. Ich halte diese Lehre von dem Fluße aller erscheinenden Dinge für die **Grundanschauung** des Heraklit, von der im Einzelnen wohl kaum zu sagen ist, wie er auf sie gekommen, in welcher er aber eine Seite der Weltbetrachtung gegenüber der eleatischen consequent festhielt. Mit diesem Principe hing dann seine Ansicht vom Feuer zusammen (s. oben Zusatz zu Anm. 8. und Satz I.) A. d. H.

das einzige wirkende Princip, das **Feuer**, durch dessen Wirkung alle Veränderungen und Umwandlungen geschehen. Das Feuer verändert, wird aber nicht verändert; alle übrigen Dinge werden nur verändert, ihre Existenz besteht im **Werden**, nicht im **Seyn** [16]). Heraklit drückte diesen Wechsel der Dinge durch ein sinnliches Bild aus: **man kann nicht zweimal in denselben Fluß gehen** [17a]). Einer seiner Nachfolger fand darin schon zu viel nachgegeben, und setzte berichtigend hinzu: Man kann es auch nicht **einmal** [17b]).

IV. Die zwei Gesetze, nach welchen alle Veränderungen geschehen, ist das Gesetz des **Streits** und der **Einigkeit**, oder Entgegenwirkung und der Verähnlichung. Die Welt befand sich nehmlich ursprünglich in einem durch Feuer aufgelösten Zustande, indem dieses immer wirkende Princip

---

16) Aristoteles de Coelo III. c. 1. *οι δε τα μεν αλλα παντα γινεσθαι τε φασι και ρειν, ειναι δε παγιως ουδεν, ἑν δε τι μονον ὑπομενειν, εξ οὑ ταυτα παντα μετασχηματιζεσθαι πεφυκεν, ὁπερ εοικασι βουλεσθαι λεγειν αλλοι τε πολλοι και Ἡρακλειτος.* [S. Anm. zu 238. Das Eine, Unveränderliche war ihm vielmehr ein **nicht sinnlich** Erscheinendes. Zus. d. H.]

17a) Plato Cratylus l. l. p. 267. *και ποταμου ροῃ απεικαζων τα οντα, λεγει ως δις ες τον αυτον ποταμον ουκ αν εμβαιης* [Theaetet ed. Steph. p. 160. D. *οιον ρευματα κινεισθαι τα παντα*, vgl. 179. D. sq.; in der Anwendung aber, die man sonst von beiden Stellen macht, darf man nicht aus den Augen verlieren, daß in denselben zunächst von den **Schülern** des Heraklit und Homer die Rede ist. — Aristoteles sagt ferner jenen Satz ganz bestimmt von den **wahrnehmbaren** oder erscheinenden Gegenständen aus Met. I, 6. *παντων των αισθητων αει ρεοντων*] Plutarchus de *Ει* apud Delph., ed. Hutten. Vol. IX, p. 239. *ποταμῳ γαρ ουκ εστι δις εμβηναι τῳ αυτῳ καθ' Ηρακλειτον, ουτε θνητης ουσιας δις αψασθαι κατα εξιν· αλλα οξυτητι και ταχει της μεταβολης σκιδνησι και παλιν συναγει, μαλλον δε ουδε παλιν ουδε υστερον αλλ' αμα συνισταται και απολειπει και προσεισι και απεισι· οθεν ουδ' εις το ειναι περαινει το γιγνομενον αυτης τῳ μηδεποτε ληγειν μηδ' ηττασθαι την γενεσιν.* De sera num. vindicta Vol. II. p. 559. Quaest nat. II. p. 912. Cf. Euseb. praep. evang. XIV, 20. Diog. IX, 8.

17b) Aristotel. Metaph. IV. c. 5. *Κρατυλος — τον δακτυλον εκινει μονον, και Ηρακλιτῳ επετιμα, ειποντι, δις τῳ αυτῳ ποταμῳ ουκ εμβηναι. αυτος γαρ ῳετο ουδ' απαξ.* Daher sind die Worte *ρειν*, *ρευμα*, *ροη*, die so häufig bei griechischen Schriftstellern vorkommen. Plato nennt die Anhänger dieser Behauptung *οἱ ρεοντες* Theaetet. Vol. II. p. 131.

alle heterogene Theile in sich aufgelöst hatte *). Diese entgegengesetzten Stoffe wirken in dieser Masse gegen einander; sie sondern sich ab, und treten nach ihrer Verwandtschaft in neue Verbindung vermittelst des Feuers. Durch Feindschaft entstehen alle Dinge. Das Feuer wirkt dann aber beständig auf diese gebildeten Körper ein, löst sie auf, und sucht sie sich ähnlich zu machen. Alle Dinge gehen also wieder in den ersten Zustand zurück. Freundschaft also zerstört, indem das Feuer alle Dinge mit sich vereinigt [18]).

V. Bei diesen Veränderungen findet ein beständiger Naturgang statt. Das Feuer geht in Luft, diese in Wasser und dieses in Erde über. Umgekehrt löst sich die Erde in Wasser, dieses in Luft und diese endlich wieder in Feuer auf *). Heraklit nennt jenes den Weg nach Unten

---

*) s. das zu Satz I, II. Bemerkte.

18) Diogenes Laert. IX. §. 8. 9. *γινεσθαι παντα κατ᾽ εναντιοτητα — των δε εναντιων το μεν επι την γενεσιν αγον, καλεισθαι πολεμον και εριν· τοδ᾽ ἐπι την εκπυρωσιν, ὁμολογιαν και ειρηνην.* Plutarchus de Iside et Osiride, ed. Hutten. p. 169. S. Anmerk. 47. [Wahrscheinlich ist hierin eine Uebertragung Empedokleischer Lehren auf Heraklit, welcher gesagt hatte, das Getrennte vereinige sich immer, s. unsre Anmerk. zu Satz VIII. In den obigen Sätzen aber hat sich unser Verf. blos auf den unsichern Diogenes gestützt. Zus. d. H.]

*) Was die Verwandlungsstufen anlangt, so führen die meisten ältern Stellen deren nur drei, nehmlich Feuer, Wasser und Erde auf, wie das Bruchstück beim Clemens (vergl. Anmerk. 12.), wo es später heißt: *πυρος τροπαι πρωτον θαλασσα, θαλασσης δε το μεν ἡμισυ γη το δε ἡμισυ πρηστηρ* (des Feuers Verwandlungen sind zuerst Wasser, des Wassers zur Hälfte Erde, zur Hälfte Wetterstral) (Feuerstral) so auch Clem. Strom. VI, 2.; ja selbst die von dem Verf. angeführte Stelle des Diogenes erwähnt die Luft, als besondere Verwandlungsstufe, nicht. Diogenes sagt IX, 9. *Πυκνουμενον γαρ το πυρ εξυγραινεσθαι, συνισταμενον τε γιγνεσθαι υδωρ. πηγνυμενον δε το υδωρ εις γην τρεπεσθαι, και ταυτην οδον επι το κατω ειναι. παλιν τε αυτην την γην χεισθαι, εξ ἡς το υδωρ γινεσθαι κ. τ. λ.* Anders Plutarch. welcher (de ei ap. Delph. C. 18. p. 606.) auch die Luft einschiebt, vielleicht an die 4 Elemente denkend, was mit der Stelle bei Max. Tyr. Diss. XLI. verglichen werden kann. Den Grund, warum H. die Luft weglassen konnte, scheint Schleiermacher richtig (S. 375.) darin zu finden, daß *θαλασσα* „nicht nur das Meer mit allen ihm zugehörigen Gewässern, sondern auch die immer, Feuchtes aufnehmende und herablassende, niedere Atmosphäre" seyn konnte, „die den

(ἡ κατω ὁδος), den Weg der Erzeugung, dieses den Weg nach Oben (ἡ ανω ὁδος) den Weg der Auflösung [19]).

---

lebendigen Beobachter der Natur so tausendfältig nicht nur gemischt und dem Auge sich vermischend, sondern auch lebendig Eins erscheinen muß mit dem unteren Meere" S. auch 491. Mit Grund bemerkt auch Ritter a. a. O. S. 106. daß Heraklit die Luft in seinem Systeme durch die Dämpfe ersetzt habe. A. d. H.

19) Diogenes Laert. IX. §. 8. και την μεταβολην (καλεισθαι) ὁδον ανω [και] κατω. [Hier folgt die in meiner vorigen Anmerkung zu diesem Satze angeführte Stelle, worauf es heißt: και ταυτην οδον επι το κατω ειναι. παλιν τε αυτην την γην χεισθαι, εξ ἡς το ὑδωρ γινεσθαι. εκ δε τουτου τα λοιπα σχεδον παντα, επι την αναθυμιασιν αναγοιν την απο της θαλαττης. αυτη δε εστιν η επι το ανω οδος. Nach Diogenes bildet also die stufenweise Verdichtung den Weg nach unten, das Umgekehrte, die fortgesezte Verdünnung und Verflüchtigung würde der Weg nach oben seyn. Mit Unrecht nennt Tennemann jenen den Weg der Erzeugung, diesen den Weg der Auflösung, da ja nach Heraklits Ausdrucke das Leben d. i. das Entstehen des Einen, der Tod d. i. das Vergehen des Andern ist, (s. m. Anmerk. zu Satz VIII.) oder nach unserm Ausdrucke Entstehen und Vergehen, Erzeugung und Auflösung im Werden eins ist. Nach dem Bruchstücke bei Clemens entsteht auch das Wasser aus dem Feuer; aus der θαλασσα aber wird zur Hälfte Erde, nehmlich wie es Schleiermacher erklärt durch weitere Verdichtung oder Niederschlag des wäßrigen Theils, — und dieß wäre der Weg nach unten; zur Hälfte πρηστηρ d. i. eine trockene und feurige atmosphärische Erscheinung, das in der Atmosphäre gebildete, erscheinende Feuer selbst, durch Verflüchtigung oder Verdünnung ihres luftigen Theils (s. Schleiermachers Erklärung a. a. O. S. 379. u. f.) Nach Stobäus Bericht aber entstünde die Erde durch unmittelbare Zusammenziehung oder Erstarrung des Feuers, und gäbe erst durch ihre Auflösung wieder Wasser; nach Plutarch entspränge dann aus diesem Luft; welche sprungweise Verwandlung wenigstens den regelmäßigen Weg nicht zu bezeichnen scheint. Alle diese Darstellungen aber bezeichnen durch Erde, deren Natur er nach Diog. L. IX, 11. nicht weiter bestimmt hat, das durch Verdichtung Entstehende und scheinbar Starre, die Gränze der Bewegung; durch Feuer aber das, wovon die Bewegung ausgeht und das Bewegteste, was in diesem Systeme, zufolge der Grundanschauung, den höchsten Rang einnehmen mußte. So werden wir also die Folge jener Verwandlungsstufen nach den glaubwürdigsten Berichten von oben nach unten so zu ordnen haben,

Feuer
Wasser
Erde;

und somit das Wasser, oder die Flüssigkeit überhaupt, als die Mittelstufe des Herabsteigens und Hinaufsteigens, (des Weges nach oben und nach unten) ansehen müssen; wegen welcher Stelle es auch nach Clem. Strom. V, 14. p. 712. der Saame der Weltbildung genannt wer:

Hier entsteht nun die Frage: ob Heraklit durch wirkliche Verwandlung des Feuers die Entstehung aller Dinge zu erklären versucht, oder ob er nur Absonderung und Scheidung verschiedener Massen angenommen habe *). Jenes ist die gewöhnliche Meinung. Wenn man aber bedenkt, daß Heraklit sich wahrscheinlich darüber nicht mit bestimmten Worten erklärt hat, daß deswegen Aristoteles da, wo er beider Behauptungen gedenkt, diesen Philosophen weder auf der einen, noch auf der andern Seite anführt, [20]) so muß man zum wenigsten gestehen, daß die Sache problematisch ist. Nach den oben von uns angeführten Gründen scheint die zweite Erklärung mehr für sich zu haben. Heraklit nimmt offenbar heterogene Materientheile an, wenn er z. B. behauptet, daß die gröbern in das feinere aufgenommenen

---

den konnte. Ritter will das Oben und Unten auch von einem örtlichen Verhältnisse der Regionen des Feuers, Wassers und der Erde verstanden haben (a. a. O. 112. f.), wobei er jedoch bemerkt, daß vermöge der Erfahrung, welche hier eingegriffen, diese Gebiete dem H. nicht genau abgeschnitten, sondern nur dem Uebergewichte, der größern Masse nach, geschieden seyn konnten, und nach seiner Ansicht ebenfalls in dem allgemeinen Fluße der Dinge begriffen waren, indem das Einzelne durch fremde Masse immer erneuert wird. Vgl. Ritter S. 120. ff.) Zus. d. H.]

*) Ganz bestimmt sagt Diogenes in der oben angeführten Stelle πυρ το στοιχειον και πυρος αμοιβην τα παντα, αραιωσει και πυκνωσει γινομενα, und Simpl. in phys. Ar. fol. 6a wo Heraklit mit Hippasus zusammengestellt wird: και εκ πυρος ποιουσι τα οντα πυκνωσει και μανωσει και διαλυουσι παλιν εις πυρ ως ταυτης μιας ουσης φυσεως της υποκειμενης· πυρος γαρ αμοιβην ειναι φασιν; nach welchen Stellen doch Alles aus Feuer wird, und Verwandlung des Feuers ist, wenn man gleich annehmen kann, daß die Verdichtung und Verdünnung Terminologieen der Spätern sind, wie Schleiermacher (a. a. O. 271 ff.) und Ritter (S. 98 ff.) mit der größten Wahrscheinlichkeit dargethan haben. Wahrscheinlicher nannte Heraklit gewöhnlich, sich an sein Bild haltend, das eine, welches den Weg nach unten oder erdwärts bezeichnet, Verlöschung, — was auch von der Sonne gesagt wird; das andere, oder den Weg feuerwärts, Entzündung. S. meinen Zusatz zu Anmerk. 12. und das Weitere in der Anmerk. zu Satz VI. A. d. H.

20) Aristotel. Physic. I. c. 4. (ed. du V. cap. 5.)

Theile zu Erde werden, daß die feinere Materie aus dem Wasser ausdünste [21]).

VI. Heraklit unterscheidet die gröbere und feinere Materie. Die feinere ist von ätherischer und feuriger Natur, welche in der ganzen Natur ausgebreitet, und eigentlich die einzige Kraft im großen Universum ist*). Das Wasser und die Erde, als die gröbere Materie, scheint der feineren zum Vehikel zu dienen; denn er lehrte, daß aus beiden bald eine reine lichte, bald eine dunkle Materie ausströme, und daß das Feuer aus jener, das Wasser aus dieser seine Nahrung ziehe [22]). Dieses ist die Aushauchung oder Ausdünstung (*αναθυμιασις*), die in der Heraklitischen Naturlehre eine sehr große Rolle spielt, *) und nach Aristoteles

---

21) Stobaeus (Man sehe das Citat Note 11.) Diogenes Laert. IX. §. 9.

*) Hier vermischt der Verfasser die erste und zweite Bedeutung des Feuers (S. m. Anmerk. zu S. 238.) das Feuer als wandelnde Grundkraft und das Feuer als Verwandlungsstufe. A. d. H.

22) Diogenes Laert. IX. §. 9. *γινεσθαι δε αναθυμιασεις απο τε γης και θαλαττης, τας μεν λαμπρας και καθαρας, τας δε σκοτεινας. αυξεσθαι δε το μεν πυρ ὑπο των λαμπρων, το δε ὑγρον, ὑπο των ἑτερων.*

*) Wenn wir von den atomistischen Vorstellungen, welche Tennemann wie wir oben bemerkten, aus unzureichenden Angaben abzog, hinwegsehen, und uns genau an die Stellen halten, in welchen diese *αναθυμιασις* vorkommt (vornehmlich an die Stelle des Diogenes, welche in der 19ten Anm. angeführt und in der Anm. 22. fortgesetzt ist) so ist wenigstens das gewiß, daß durch diesen Ausdruck, gehöre er nun dem H. selbst an oder nicht, der Weg nach oben genauer bezeichnet wird. Erde und Wasser dünsten aus; die hellen und reinen Dünste (beider) nähren das Feuer, — gehen in Feuer über — die finstern das Wasser; welches letztere Schleiermacher, mit Beziehung auf die obige Erklärung der *θαλασσα*, so versteht: die dunkeln sind theils das Uebergehende aus der untern tropfbaren Schicht des Meeres in die obere, theils das Wasserwerden in der Erde und vermehren in so fern das Feuchte. Aus ersterm würde sich zugleich schließen lassen, daß Heraklit auch ein unmittelbares Uebergehen nach oben, nehmlich ein plötzliches Uebergehen der Erde in Feuer angenommen habe, so daß dann auch umgekehrt ein solches Uebergehen des Feuers in Erde denkbar wäre. Für jene *αναθυμιασις* zeugen auch die nachher (Satz VII.) angeführten Angaben die Ernährung der Sonne und der Gestirne, die Entstehung von Tag und Nacht rc. betreffend. Schleiermacher (a. a. O. S. 386 ff.)

Zeugniß sogar das Princip aller Dinge ist [23]). Dieses

findet Spuren dieser Lehre bei Aristoteles, namentlich in der schon von den Auslegern des Diog. L. angeführten Stelle Meteorol. I, 3. und meint, daß sich ohne eine solche Benutzung des Heraklit schwerlich des Stagiriten verdächtiges Schweigen über diese Hauptlehren Heraklits möchte erklären lassen. — Ueber das weitere Verhältniß jener beiden Wege will ich zu Satz VIII. das Genauere hinzufügen. Bemerkt muß hier nur werden, daß H. dem Wege nach oben, einen Vorzug vor dem Wege nach unten zuzuschreiben scheint, wovon der Grund in seiner Grundansicht über die Bewegung lag, und darin, daß er das Vollkommne und Höchste als das Bewegteste dachte, die Verwandlung der Dinge also, welche dem Feuer zuführt, als die vorzüglichere, weßhalb er nur der αναθυμιασις eine so große Rolle zutheilte. Deutliche Spuren finden sich davon in den Stellen, in welchen die entgegengesetzten Richtungen, als zu der einen Harmonie der Welt wesentlich, auch unter dem Namen des Guten und Bösen vorkommen. Simpl. in phys. Ar. p. 11a ως Ηρακλ. το αγαθον και το κακον εις ταυτον λεγων συνιεναι δικην τοξου και λυρας — und später: ενεδεικνυτο δε την εν τη γενεσει εναρμονιον μιξιν των εναντιων (S. Schleiermacher 413 ff.) daher er ferner auch die Ruhe als Tod (Plut. de plac. I, 23.) das Bleiben, oder die Hemmung, als Mühe, die Bewegung als Erholung betrachtet. (s. d. Stelle b. Stob. Anmerk. 24. und ecl. phys. I. p. 894.) Auch darin scheint ein Grund zu liegen, warum H. der Ausdünstung ein so großes Uebergewicht in seiner Naturansicht gab, daß er in derselben die meisten Phänomene der Verwandlung und des Werdens in der Natur erblickte. A. d. H.

23) Aristoteles de anima I. c. 3. (ed du V. 2.) και Ηρακλειτος δε την αρχην ειναι φησι την ψυχην, ειπερ την αναθυμιασιν, εξ ἧς τ' αλλα συνιστησι. και γαρ ασωματωτατον δη και ρεον αει — εν κινησει δ' ειναι τα οντα. [Um diese Stelle richtig zu verstehen, muß man sie in ihrem ganzen Zusammenhange auffassen. Nachdem Aristoteles im Anfange des genannten Kapitels bemerkt hat, daß diejenigen, welche bei Bestimmung der ψυχη (worunter dort die Natur des beseelten Lebens zu verstehen ist) auf die Eigenschaft der Bewegung sahen, dieselbe als Bewegtes oder Sichselbstbewegendes bestimmt hätten, so fährt er fort, daß hingegen diejenigen, welche vornehmlich auf Erkennen und Empfinden der Dinge sahen, eine αρχη (im Sinne des Aristoteles) zum Wesen der Seele machten. Auch Heraklit, fährt er nun fort, habe eine αρχη für Seele gehalten, nehmlich die αναθυμιασις, aus welcher er Alles zusammensetze. Als Grund, warum H. dieß gethan, gibt Aristoteles an, daß die Ausdünstung etwas Unkörperliches und immer in Bewegung sey, und er geglaubt habe, nur durch das Bewegte werde Bewegung erkannt, in welche letztere er mit Andern das Wesen der Dinge gesetzt habe. Hieraus geht nun gerade hervor, daß H. nach Aristoteles ein Naturprincip für das Wesen des Beseelten hielt. Sollte dieß nun wahr seyn, so müßte H. Feuer oder Luft für das Wesen der Seele gehalten haben. Da nun die αναθυμιασις ξηρα wie sie die Ausleger des Ar. noch genauer bezeichnend nennen, die Bewegung nach oben, oder zum

scheint zwar der obigen Behauptung zu widersprechen, läßt sich aber auf folgende Art mit ihr vereinigen. Heraklit nimmt nur ein thätiges Princip, das Feuer an; er drückt es aber auf verschiedene Art aus, je nachdem der Zustand ist, in dem es sich befindet. Wenn alles in Feuer aufgelöst ist, so wirkt diese Kraft frei und ungebunden, es hat die Natur überwältigt. Nachher treten aber vermöge des innern Widerstreits wieder neue und andere Körper durch die Thätigkeit des wirkenden Princips hervor, welches eben deswegen in allen diesen Körpern enthalten ist. Denn in der Natur ist durchgängig Leben und Bewegung durch das Feuer, welches seiner Natur nach nie Ruhe und Stillstand liebt. Daher strömt es wieder in andere ähnliche Materien ein. Es ist ein beständiger Kreislauf, der selbst zum Bestehen *) der Dinge nothwendig ist [24]). Dieses mag wohl Gelegenheit gegeben haben, daß einige die Luft für das Heraklitische Princip hielten, indem sie unter derselben nichts als jene Ausdünstung verstanden.

Feuer, nehmlich die luftförmige Ausdünstung ist, welche Heraklit zur Bedingung des animal. Lebens macht, so konnte Aristoteles in seiner Weise wohl das Feuer (im ersten Sinne s. oben) in dem Zustande der Ausdünstung das Princip der Seele nennen, und Andere, nehmlich diejenigen, welche die Rolle der *αναθυμιασις* in der Bildung der Phänomene bei Heraklit (s. meine Anmerk.* zu diesem Satze) mißverstehend, die Luft für das Heraklitische Grundprincip hielten, konnten, vielleicht hinsehend auf den Ausdruck vom Einsaugen oder Einathmen des *περιεχον* (s. unten) auch das Wesen der Seele für Luft erklären, (wie Aenesidem, welchem Sextus folgt), keineswegs aber konnte die Ausdünstung an und für sich das Princip der Dinge genannt, oder gar mit unserm Verf. Seele der Welt (s. unten Satz VIII.) genannt werden. S. über jene schwierige Stelle auch Schleiermachers Ansicht S. 486. f. Zus. d. H.]

*) Richtiger nach Diogenes ausgedrückt: die Verwandlungen (des Lebens) bedingt. A. d. H.

24) Stobaeus Eclog. Physic. I. Vol. p. 906. *Ἡρακλ. μεν γαρ αμοιβας αναγκαιας τιθεται εκ των εναντιων, οδον τε ανω και κατω τας ψυχας διαπορευεσθαι υπειληφε, και το μεν εν τοις αυτοις επιμενειν καματον ειναι, το δε μεταβαλλειν φερειν αναπαυσιν.* [Ueber den im Obigen berührten Kreislauf der Verwandlungen s. m. Anmerk. zu Satz VIII. Zus. d. H.]

Auf diese Ausdünstung gründete Heraklit seine Hypothese von der Natur der Gestirne und der Seelen.

VII. Die Sonne, der Mond und die Sterne sind an sich dunkle Körper, die aber hohle Flächen haben, in denen sich die aufsteigenden leichten Ausflüsse sammeln, und dadurch die Erscheinungen leuchtender Körper geben. Daher sagte er: die Sonne verlischt und entzündet sich jeden Tag wieder von Neuem [25]), [und dadurch entsteht Tag und Nacht *); durch das Umdrehen jener Höhlungen oder Nachenförmigen Behälter werden Sonnen- und Mondsinsterniß erzeugt.] Auch Wind, Regen und andere Erscheinungen **) erklärte er aus der Ausdünstung.

VIII. Alle Dinge bestehen nur durch beständige Veränderungen, indem sie in jedem Zeitpunkte etwas anders sind, als sie vorher waren. Alles Leben, alle Wirksamkeit in der Welt hängt vorzüglich von dem Ein- und Ausströmen des

---

25) Diog. L. IX. §. 9 — 10. *ειναι μεντοι εν αυτῳ* (bezieht sich auf das vorhergegangne *περιεχον*) *σκαφας επεστραμμενας κατα κοιλον προς ημας· εν αις αθροιζομενας τας λαμπρας αναθυμιασεις αποτελειν φλογας, ἁς ειναι τα αστρα* etc. Vgl. Plut. Decr. phys. II, 17 und 28. Stob. ecl. phys Vol. I. p. 510 und 558. Plato de rep. VI. Vol. VII. p. 98. (Steph. p. 498b) *αποσβεννυται πολλου μαλλον του Ηρακλιτου ηλιου*. Aristotel. Meteorol. II, 2. *ο ηλιος — καθαπερ ο Ηρακλ. φησι, νεος εφ' ημερη εστιν* etc. [Daraus daß H. Sonne Mond und Sterne der Erscheinung nach für glänzende Meteore oder Flammen hielt, welche durch Ausdünstung der hellen Dämpfe aus Erde oder Meer entstehen, nicht für Weltkörper, — erklärt Schleiermacher S. 391. f. die Angabe der Spätern, H. habe nur eine und zwar begränzte Welt angenommen, wie auch Diog. L. sagt, *πεπερασθαι τε το παν και ενα ειναι κοσμον*. Der Erscheinung nach bestimmte auch H. die Größe der Sonne; Diog. L. IX, 7 und 10. Plut. plac. II, 21. Zus. d. H.]

*) Plut. de aquae et ign. comp. p. 957. *ει μη ηλιος ἠν, ευφρον ἀν ἠν* s. Schleiermacher a. a. O. 397 ff. und Diog. L. IX, 10. s. Ritters Erklärung a. a. O. S. 135. Ein anderes Bruchstück über diesen Gegenstand habe ich zu Anmerk. 32. erwähnt. Jenes Verlöschen muß aber nach Heraklits Ansicht als das mit dem Ausströmen verbundne Uebergehen in die *θαλασσα* angesehen werden. A. d. H.

**) vornehmlich die regelmäßigen Jahresveränderungen; wie Sommer und Winter nach Diog. IX, 11. durch Ueberwiegen der Wärme und der Feuchtigkeit. A. d. H.

wirkenden Naturwesens, des Feuers, ab. *). Da nun der

---

*) Der Verf. scheint sich das Leben der Welt, welches Heraklit annahm, wie ein Durchströmen des Feuers durch die Dinge, und also als eine einseitige Wirksamkeit desselben gegen eine von ihm verschiedene Materie, gedacht zu haben. Aber so würde von einem eigentlichen Kreislaufe kaum die Rede seyn. Diesen Kreislauf der Bewegung aber sprechen mehrere Bruchstücke des Heraklit und Berichte über seine Lehre aus. Zuerst heißt es (nach Tertullian. adv. Marc. II. Cap. 28. vgl. Hippocrates de alimentis ed. Chartier VI. p. 297. der diese Worte zu anderm Zwecke anwendet) *οδος ανω κατω μιη*, der Weg hinauf, herunter, ist einer. Da nun das Feuer als das Obere, die Erde als das Niedere von H. angesehen wurde, so könnte dieß nun heißen, die Verwandlung beider in einander geht durch dieselben Mittelstufen, nur in entgegengesetzter Richtung, und in umgekehrter Abstufung der Bewegung hindurch. Weil es aber scheint, als ob H. verschiedene Arten der Verwandlung, auch unmittelbare, d. i. ohne jene Mittelstufe, (Anm.** S. 247.) oder wenigstens in den verschiedensten Graden der Bewegung angenommen, so könnte der Sinn jenes Bruchstücks auch seyn: beide Wege treffen immer zusammen, d. h. die entgegengesetzten Richtungen finden zugleich statt. So heißt es eben auch in dem oben angeführten Bruchstück bei Clemens: „ein immer lebendes Feuer nach Maaß sich entzündend, nach Maaß verlöschend“; denn wäre das Eine ohne das Andere, so würde die Mannichfaltigkeit oder die Bewegung aufhören. (Cf. Simpl. in Ar. categ. p. 404b.) Feuer geht also immerfort in Wasser und Erde, Erde in Feuer über; ja durch dieses Zusammentreffen entgegengesetzter Bewegung in einem Punkte erscheinen die Dinge. Dieses nun ist die *εναντιοτροπη*, durch welche die Dinge nach Diog. L. (vgl. unten die Anm. 33.) zusammengefügt sind, oder die *εναντιοδρομια*, die (nach Stob. phys. I. p. 58.) durch das Verhängniß bestimmt ist. In diesem Sinne heißt es auch in dem Bruchstücke bei Plato (Sophist. p. 242. E.) *διαφερομενον γαρ αει συμφερεται*, das Auseinandergehende geht immer zusammen: das Verschiedne verbindet sich. Vergl. Plato sympos. p. 187a *το γαρ ἓν φησι διαφερομενον αυτο αυτῳ συμφερεσθαι ωςπερ αρμονιαν τοξου τε και λυρας*, welches Schleiermacher (S. 411.) mit Anführung der Heraklitischen Worte bei Plutarch (de Isid. et Osir. II. p. 369.) *παλιντονος αρμονια κοσμου οκωσπερ λυρης και τοξου* vergl. dearum procr. II. p. 1026. wo es nur heißt *παλιντροπος*) von den allgemeinen Weltverhältnissen erklärt. Ganz übereinstimmend damit sagt auch Aristoteles Eth. Nic. VIII, 2. *και Ηρακλειτος το αντιξουν συμφερον και εκ των διαφεροντων καλλιστην αρμονιαν, και παντα κατ' εριν γινεσθαι*. Mit Letzterm umschreibt er wahrscheinlich den sonst bekannten bildlichen Ausspruch des Heraklit: *πολεμος πατηρ παντων* der Krieg, d. i. das Zusammentreffen entgegengesetzter Bewegungen, ist der Vater aller Dinge (s. Procl. Comment. in Tim. p. 64. und Plut. de Is. et Osir. II, 370.) was Diog. IX, 8. durch *γινεσθαι παντα κατ' εναντιοτητα* und Philo quis rer. div. haer. auf andre Weise zu umschreiben scheint; und in dieser Beziehung zürnte auch Heraklit dem Homer, daß er den Krieg unter

Verstand des Ungebildeten sich alles menschenähnlich vorstellt,

---

Göttern und Menschen verwünscht habe. (Vgl. Arist. Eudem VII, 1. Simpl. ad Arist. categ. p. 104b und die Stelle bei Orig. adv. Cels. VII. p. 663. über welche Schleiermacher S. 419 ff.) — Wie nun nach Heraklit in dem ewigen Kreislaufe des Werdens, das von dem Feuer aus und zu ihm zurückfließt, durch Entgegenstreben, oder den Streit, die (scheinbar bestehenden) Dinge sich bilden, so daß das Ganze der immer wechselnden Dinge, dem Bogen und der Lyra gleicht, welche durch Spannung und Abspannung und also durch entgegengesetzte Richtungen wirksam sind: so ist ihm dieser Gegensatz auch in jedem besondern Dinge, jedes ist eine Verbindung des Entgegengesetzten, relative Hemmung entgegengesetzter Richtungen, aber die Verbindung ist das Untergeordnete; sie wird durch Entgegensetzung, den *πολεμος*, herbeigeführt und in jedem Augenblicke wider aufgehoben; daher auch nicht, wie beim Empedokles, an den man sich hier erinnert hat, Verbindung und Entgegensetzung, oder Freundschaft und Feindschaft, als Principien von gleicher Würde neben einander zu stellen sind. Das Entstehen des Einen ist somit das Vergehen des Andern, oder wie sich H. hier wieder bildlich ausdrückt, das Leben des Einen ist des Andern Tod, und umgekehrt. So wird dieß bei Max. Tyr. (ed Dav. Diss. XLI. p. 489.) von dem Körperlichen überhaupt gesagt (*μεταβολην ορας σωματων και γενεσεως, αλλαγην οδων ανω κατω κατα τον Ηρακλειτον· αυθις αυ ζωντα μεν τον εκεινων θανατον, αποθνησκοντα δε των εκεινων ζωην*) und eben daselbst *ζη πυρ τον γης θανατον — γη του υδατος*, mit welcher Stelle das heraklitische Bruchstück bei Clemens Strom. VI, 2. (Anm. 28. Zus.) und das in dem Etymol. magnum s. v. *βιος* ihm beigelegte Wortspiel stimmt: *τω ουν τοξω ονομα βιος, εργον δε θανατος*, welches doch nichts anders bedeuten kann, als daß Leben und Tod immer beisammen ist; so ferner vom menschlichen Leben, in einem Bruchstücke beim Sext. Pyrrh. hyp. III, 230. *οτι και το ζην και το αποθανειν και εν τω ζην ημας εστι και εν τω τεθναναι*, Sterben und Leben ist (beides) in unserm Leben und in unserm Tode d. h. indem wir leben, stirbt etwas Höheres, und indem wir sterben, wird etwas Niederes frei; und in Beziehung auf das Verhältniß zu den Göttern sagt dieß der von mehreren angeführte Ausspruch, daß die Menschen sterbliche Götter, die Götter unsterbliche Menschen sind, *ανθρωποι θεοι θνητοι· θεοι τ' ανθρωποι αθανατοι ζωντες των εκεινων θανατον, θνησκοντες την εκεινων ζωην* (vergl. die Stellen bei Schleiermacher S. 497 ff.) — Hierbei wollen wir zugleich ergänzend bemerken, — was damit zusammenhängt, — daß nach des Heraklit Weltansicht auch in den erscheinenden Dingen ein Stufengang statt findet; das Niedere schließt sich mehr an die Erde an; (daher das Bruchstück bei Plut. de mundo C. 6. sagt: *παν ερπετον την γην νεμεται*). Unter den höhern und ausgebildetern Gestalten, in denen die Harmonie der Gegensätze mehr verborgen ist (nach dem Bruchstück bei Plutarch de animi procreat p. 1026. *Αρμονιη αφανης φανερης κρειττων*) führt Heraklit den Affen an; aber der schönste Affe ist häßlich, verglichen mit dem Menschen (Plato Hipp. maj. p. 289. St. *ως Πιθηκων*

so wird auch jede Thätigkeit und Veränderung als Aeußerung eines Lebens, und eine Seele als die Ursache derselben gedacht. Daher die Vorstellungen von der Welt als einem lebenden Wesen, und von der Weltseele, welche auch in diesem Systeme herrschend sind. Ohne weitere Erklärung begreift man schon aus dem Vorhergehenden, daß und warum Heraklit die Ausdünstung (VI) für die Seele der Welt und die Grundkraft aller Dinge hielt. *) Er verstand daher unter derselben nicht sowohl ein beharrliches, für sich bestehendes Wesen, welches in seinem Systeme nicht statt finden konnte, sondern vielmehr die unaufhörlich anders modificirte Thätigkeit oder Bewegung der Grundkraft, des Feuers. Denn die Natur des Feuers besteht in einem Triebe zu beständiger Bewegung und Veränderung. Stillstand und Ruhe ist gegen die Natur desselben, also unangenehm; ungehemmter Uebergang von dem Einen zum Andern hingegen gleichsam Erholung und Stärkung zu neuen Bewegungen [26]) woraus ein angenehmes Lebensgefühl entspringt.

ο καλλιστος αισχρος ανθρωπινῳ γενει συμβαλλειν) sowie der weiseste Mensch gegen Gott nur ein Affe (ανθρωπων ο σοφωτατος προς θεον πιθηκος φαινεται); denn menschlicher Sinn hat keine Einsicht, göttlicher aber hat sie; Orig. contra Cels. VI. p. 698. Nach Plutarch de plac. V, 24. soll er ferner die Blüthe des Menschen in die Zeit gesetzt haben, wo der Zeugungssaft sich absondert und die Erkenntniß des Guten und Bösen eintritt. (S. Schleiermacher S. 431 f.) Durch das Zeugungsgeschäft aber steigt die Seele wieder in das niedere Gebiet, das Flüßige, herab (s. Procl. in Tim. p. 36. Schleiermacher S. 517 f.) A. d. H.

*) s. oben Zusatz zu Anmerk. 23. Auch muß hier einmal für allemal bemerkt werden, daß der Ausdruck Weltseele dem H. fremd zu seyn scheint. A. d. H.

26) Aristoteles de anima I. c. 3. (Das Citat Anmerk. 23.) Wenn Diogenes Laert. IX, §. 7. sagt: λεγεται δε και ψυχης πειρατεον, ὃν ουκ αν (oder nach Casaubonus Verbesserung περι ειπειν, ὡς ουκ αν). εξευροι ὁ πασαν επιπορευομενος ὁδον οὑτω βαθυν λογον εχει, so scheint dieses auf einem Mißverstande zu beruhen. [Nach dieser verdorbenen Stelle, die man am besten mit Corsinus (ad Plut. plac. p. 100.) liest: ψυχης περι εατεον· ως ουκ αν etc. wird blos die Seele für eine tiefe Natur erklärt, deren Forschung man nicht zu Ende bringe. Stobaeus Eclog. Physic. Vol. I. p. 906. (s. das Citat in d. Anm. 24.) Zus. d. H.]

Die Seele wurde aber nicht allein als das Princip des Lebens, sondern auch als ein erkennendes Wesen gedacht. Heraklit glaubte, das Erkennen so gut als das Leben aus jenem Princip erklären zu können. Denn nach der in diesen Zeiten gewöhnlichen Vorstellungsart, daß alles Vorstellen auf der Gleichartigkeit des Vorstellenden und des Vorgestellten beruhe, nahm er an, daß das Veränderliche durch das Veränderliche erkannt werde [27]). Dasjenige Wesen, was die Ursache aller Veränderungen in der Welt ist, ist auch das Erkennende, und es erkennt die Veränderungen nur dadurch, daß es das Verändernde ist. *) —

---

27) Aristoteles de anima I. c. 3. *το δε κινουμενον τῳ κινουμενῳ γινωσκεσθαι* [Cf. Simpl. ad h. l. *εν μεταβολῃ συνεχει τα οντα υποτιθεμενος ο Ηρακλειτος και το γνωσομενον αυτα τη επιταφῃ γινωσκον συνεπεσθαι εβουλετο.* Vgl. meinen Zusatz zu Anm. 23.]

*) Heraklit mußte annehmen, daß auch das wahrnehmende Subject und die Wahrnehmung selbst in jenem Fluße der Veränderung begriffen sey; daher er auch jenes Bild vom Strome auf das Subjektive beziehend, (wie es Heracl. Alleg. hom. p. 443. heißt), hätte sagen können: *ποταμοις τοις αυτοις εμβαινομεν τε και ουκ εμβαινομεν, ειμεν τε και ουκ ειμεν*, und Theophrast (de sensib. init.) ihm und dem Anaxagoras die Ansicht zuschreibt *την αισθησιν εν αλλοιωσει γιγνεσθαι.* Unter Voraussetzung jenes Princips hatte die Wahrnehmung Wahrheit für ihn, sofern sie Veränderung, Bewegung, Leben zeigt. Es findet aber auch Sinnenschein und Täuschung statt, nehmlich überall, wo durch den Sinn etwas als fest und beharrend erscheint; in welcher Beziehung auch ein Sinn vor dem andern nach dieser Lehre einen Vorzug haben konnte. Ist nun die sinnliche Wahrnehmung auch der Täuschung unterworfen (vgl. Diog. L. IX, 5. *και την ορασιν ψευδεσθαι*) so ist nur die Wahrnehmung Wahrheit, welche durch Vernunft oder den Sinn des Ganzen bestimmt ist (vgl. unten Anmerk. 43b.). Wenn daher Plato im Theätet den, seiner Ideenlehre so entgegengesetzten Satz, daß die Wissenschaft nichts anders sey, als Wahrnehmung, unter andern auch mit jener Heraklitischen Lehre vom Fluße der Dinge als übereinstimmend ansieht, und die Schüler des Heraklit mit ihren Folgerungen daraus ins Lächerliche stellt (S. die Stellen Anm. 17.) so darf man hiernach doch den Werth nicht bestimmen, welchen Heraklit der Wahrnehmung beigelegt hat, da wir auch durch Aristoteles wissen, wie dessen Schüler übertrieben (Vgl. über Kratylus die Anm. 17. angeführte Stelle.) Ganz entgegengesetzt sagt Aristoteles, da wo er von Platons philosophischer Entwickelung spricht, (Met. I, 6.) dieser sei in seiner

So wenig dadurch erklärt wird, so macht es doch dem

Jugend zuerst mit Kratylus und Heraklitischen Lehrmeinungen, daß nehmlich alles Wahrnehmbare immer fließe und daß es davon keine Wissenschaft gebe (ως απαντων των αισθητων αει ρεοντων και επιστημης περι αυτων ουκ ουσης) bekannt geworden, die er auch in der Folge beibehalten. Mit dieser Stelle (wenn sie nicht etwa das Resultat ausspricht, welches sich aus Kratylus und jener spätern Heraklitieer Lehrmeinungen ergab: — wo Alles fließt, ist kein festes Wissen,") scheint ausgesprochen zu seyn, daß die Wahrnehmung für sich keine Wissenschaft gewähre; denn einerseits sagt Aristoteles (s. oben Anm. 15.) daß jene stete Bewegung aller Dinge (welche Heraklit annahm) unsrer Wahrnehmung entgehe; was sowohl in Hinsicht der Veränderung des Ganzen, als auch in Hinsicht auf die oben berührte Täuschung der Wahrnehmung, von Heraklit mit Recht gesagt werden konnte; andrerseits redet er doch von einer Erkenntniß des Bewegten durch das Bewegte (Anm. 27.) so wie im Kratylus des Plato (p. 412. A.) die επιστημη von der begleitenden Bewegung der Seele erklärt wird, welche die Bewegung der Dinge verfolgt. Halten wir uns nun in dieser Hinsicht an die eigenen Aussprüche, welche Sextus mittheilt, so erfahren wir, daß nach Heraklit der Mensch den θειος λογος aus der Natur im wachen Zustande (wo die Sinne geöffnet sind, setzt Sextus §. 130. erklärend hinzu) durch Athmen einziehe, wodurch er vernünftig werde. (Sext. adv. math. VII, 129. τουτον τον θειον λογον καθ' Ηρακλειτον δε αναπνοης σπασαντες νοεροι γινομεθα, και εν μεν υπνοις ληθαιοι κατα δε εγερσιν παλιν εμφρονες; womit man die vielleicht verfälschten Worte bei Eusebius praep. evang. XIV, 20. οτι αι ψυχαι αναθυμιωμεναι νοεραι αει γινονται vergleichen kann.) Darf man jene Worte genau nehmen, so ist damit diejenige Wahrnehmung als wahrhafte vorgestellt, welche jenem κοινος λογος (vgl. die spätern Anmerk.) gemäß ist, und die Wahrnehmung ist somit nicht durchaus verwerflich, sondern hat einen Antheil an der Wahrheit. Nehmen wir jene Worte aber auch nur bildlich, so bleibt doch der Gedanke, daß durch vollkommnen Zusammenhang mit dem Ganzen und Einsicht in den Sinn oder das Gesetz des Ganzen, die Vernunft des Menschen bestehe, und daß der Mensch im Wachen in einem vollkommneren Zusammenhange mit dem Ganzen außer ihm stehe, als im Zustande des Schlafs, wegen der wirksamen Sinnenthätigkeit, die auch zur Erkenntniß ihren Antheil beitrage; so daß also das Wahrnehmen, als mit dem gemeinsamen Gesetz übereinstimmend, auch in dieser Beziehung Wahrheit hat (vergl. Sext. l. l. Sect. 134. και τα μεν κοινη φασι φαινομενα πιστα, ως αν τῳ κοινῳ κρινομενα λογῳ· ταδε κατ' ιδιαν εκαστῳ ψευδη Cf. adv. Math. VIII. 8.) Diesem Resultate scheint ein Bruchstück bei Clemens (Strom. III. p. 520.) zu widerstreiten: θανατος εστιν οκοσα εγερθεντες ορεομεν, οκοσα δε ευδοντες υπνος; aber entweder bezieht sich dieser Ausspruch nur auf die Wahrnehmung des Gesichts, insofern es uns Beharrliches zeigt, oder er war ein Ausdruck augenblicklichen Unmuths über die Schwäche menschlicher Erkenntniß. Ganz deutlich aber spricht dieß ein anderes

Heraklit. Ehre, daß er auf die Erscheinungen des innern Sinnes aufmerksam war, und sie durch eine, freilich sehr unbefriedigende, aber doch scharfsinnige Theorie zu erklären suchte. Wir können diese aber erst dann darstellen, wenn wir sein kosmologisches System vollständig kennen gelernt haben werden.

IX. Das Wesen der Thierseelen und der Weltseele ist gleichartig; sie bestehen aus derselben Ausdünstung. Nur ist der Unterschied, daß den Thierseeleen eine doppelte Ausdünstung zum Grunde liegt, nehmlich die Ausdünstung aus der, welche die Weltseele ausmacht, [welche von aussen kommt], und eine Ausdünstung aus den innern flüssigen Theilen des thierischen Körpers, welche aber mit der ersten homogen ist [28]).

X. Aus dem Begriffe von der Natur der Seele flossen folgende Sätze: die ganze Welt ist mit Seelen angefüllt [29]). Die trockne Seele ist die beste.

Bruchstück bei Clemens aus, welches ich zu Anm. 42. angeführt habe. S. übrigens auch Anm. 43b. A. d. H.

28) Plutarchus Decret. Phys. IV. c. 3. την μεν του κοσμου ψυχην αναθυμιασιν εκ των εν αυτῳ ὑγρων, την δ' εν τοις ζωοις, απο της εκτος και της εν αυτοις αναθυμιασεως ὁμογενη· [Nemes. de nat. hom. C. II. ebenso. Das Wahre in diesen Stellen ist wohl nur das, was von der Bedingung der Seele oder des animalischen Lebens gesagt wird, nehmlich daß sie durch Einsaugung der hellen und warmen Dünste erzeugt werde; denn dieß stimmt mit einem Bruchstücke bei Clem. Alex. Strom. VI. p. 746. ψυχησι θανατος ὑδωρ γενεσθαι — εκ γης δε υδωρ γιγνεται, εξ υδατος δε ψυχη überein. Das Uebrige von der Weltseele wird nicht durch zuverläßigere Berichte bestätigt. Zus. d. H.]

29) Diogenes Laet. IX. §. 7. παντα ειναι ψυχων και δαιμονων πληρη. Daher besitzt sogar die uns umgebende Atmosphäre Denkkraft. Sextus Empir. advers. Mathematic. VII. §. 127. αρεσκει γαρ τῳ φυσικῳ, το περιεχον ἡμας λογικον τε ον και φρενηρες. [Daß das περιεχον keineswegs die Atmosphäre sey in unserm Sinne, wird jedem der Heraklits Philosopheme genau erwägt, einleuchten müßen. (Ueber die Bedeutung des περιεχον s. m. Zusatz zu Anm. 41.) — Was aber die verschiedenen Arten von Seelen anlangt, so zieht Schleiermacher auch den Spruch bei Aristoteles de partu anim. I, 5. εκελευσε — εισιεναι θαρρουντας, ειναι γαρ ενταυθα θεους hierher. Von einem Uebergange und einer Stufenreihe der Seelen kann man sicher die Stellen verstehen, in

Weil er nehmlich feuchte und trockne oder feurige Ausdünstungen unterschied, und aus den letzten die Phänomene der Seele erklärte *). Daraus folgte auch, daß das Wasser der Tod der vernünftigen Seele ist 30).

---

welchen die Menschen gestorbene Götter und die Götter unsterbliche Menschen genannt werden (s. Anmerk. zu VIII. und die Stellen Heracl. alleg. Homer. ed. Gale. p. 442 sq. Maxim. Tyr. X. p. 107. Clem. paedag. III, 1. p. 251.) Und hierher mag auch die in der Anm. 24. angeführte Stelle bei Stobäus gehören, welche die Lehre von der Seelenwanderung zu berühren scheint. Nach seiner Grundansicht von dem ewigen Fluße und Kreislaufe des Lebens, konnte auch H. von einem Zustande der Seele nach dem Tode sprechen, wie er nach Clem. Alex. Strom. IV, 21. gesagt haben soll: *Ανθρωπους μενει αποθανοντας ασσα ουκ ελπονται ουδε δοκεουσιν* (vgl. auch Theodoret. ed. Hal. IV. p. 913.) worauf auch Schleiermacher das Bruchstück bei letztern *αρηϊφατους οι θεοι τιμωσι και ανθρωποι* und Clem. Strom. IV, 7. (*μοροι γαρ μεζονες μεζονας μοιρας λαγχανουσι*) bezieht; und wohin auch die Stellen gehören, in welchen er den Körper als das Begräbniß der Seele ansieht z. B. Philo alleg. leg. I. fin. und die unten Anm. 44. citirten Stellen. Zus. d. H.]

*) Indem nehmlich nach Heraklits Naturansicht die hellen und trocknen Dünste nach oben gehen, nach dem Feuer (s. Anmerk * zu Satz VI), und die Seele (*ψυχη* im obigen Sinne) durch Ausdünstung bedingt wird) (s. Anm. 28.) so ist die Seele nach H. um so besser, je trockner die Dünste sind, welche im Körper sich entwickeln, und die sie von außen einsaugt. Er konnte aber auch von der andern Seite sagen, je mehr die Seele das Höhere in sich aufnimmt oder sich in das Gebiet der reinsten Thätigkeit (des Feuers) erhebt, — d. i. die feurigste Seele, ist die beste. Hiermit ist also eine Verschiedenheit der Seelen bestimmt, welche graduell ist, und in sofern er diese auf Naturnothwendigkeit bezieht, sagt wohl Heraklit (nach Alex. Aphrodis. de fato 56.) des Menschen Gemüth ist sein Geschick: *ηθος γαρ ανθρωπῳ δαιμων*, was Alexander durch *φυσις* erklärt, und Schleiermacher S. 504. mit *ειμαρμενη* gleichbedeutend nimmt (vgl. Stob. Serm. CII. p. 559. Plut. quaest. Plat. p. 939.); wiewohl es auch bedeuten könnte: der Charakter des Menschen bestimmt sein Geschick. Anderntheils erkennt er auch wieder ein Verdunkeln der höhern und reinern Thätigkeit durch die niedere, oder eine Trübung des göttlichen Feuers der Seele an, welche dem Menschen zugerechnet werden kann, wie in der Stelle bei Stob. (Serm. V, 74.) *Ανηρ οκοταν μεθυσθῃ αγεται υπο παιδος ανηβου σφαλλομενος, ουκ επαΐων οκη βαινει, υγρην την ψυχην εχων.* Zweideutiger ist das: *χαλεπον θυμῳ μαχεσθαι, (ὁ τι γαρ αν χρηζῃ γιγνεσθαι) ψυχης ωνεεται* (Arist. Polit. V, 11. Eth. Nic. II, 2. Eudem II. 7. Plutarch. Coriol. p. 224. Iamblich. protrept. p. 140.) welches Schleiermacher S. 504 f. auf die feurige Natur der Seele bezieht. A. d. H.

30) Plutarch. in Romulo ed. Hutten. Vol. I. p. 82. de oraculorum

XI. Da das Feuer aus allen Körpern ausdünstet, und sich vorzüglich in den obern Regionen des Himmels sammelt, so läßt es sich denken, daß einst die Masse des Feuers das Uebergewicht in der Welt bekomme, und dann entsteht die Auflösung aller Dinge in Feuer, die Weltverbrennung (εκπυρωσις). Diese wechselt mit der Entstehung der Welt unaufhörlich ab, und zwar nicht zufällig, sondern nach bestimmten, unabänderlichen Gesetzen zu bestimmten Zeiten [31]).

---

defectu Vol. IX. p. 367. αυη ψυχη αριστη. [Schwerlich möchte sich ausmitteln lassen, welche unter den verschiedenen bei den Berichterstattern vorkommenden Formeln die ursprüngliche Form des obigen Satzes sey, da sich mehrere derselben mit der Grundansicht des H. wohl vereinigen lassen. So heißt es, wie in den angeführten Stellen des Plutarch, auch Stob. Serm. V, 74. am kürzesten: αυη ψυχη σοφωτατη και αριστη, und Porphyr. de antro nymph. C. XI. p. 207. ed. Cantab. ξηρη ψυχη σοφωτατη, was durch die vorige Anm. erklärt ist; aber H. konnte auch nach seiner Ansicht sagen, wie Philo bei Euseb. praep. evang. VIII, 14. anführt, indem er das griechische Klima lobt, ου γη ξηρη, ψυχη σοφ. και αρ. Dann aber kommen auch Stellen vor, wo es heißt: αυγη ξηρη ψυχη σοφωτατη, die weiseste Seele ist ein trockner Strahl; (so bei Galen. quod anim. mor. Ed. Chart. T. V. p. 450. und Stob. serm. XVIII. p. 160. vgl. Plutarch. de esu carn. p. 995. und Clem. Paed. II, 2. p. 184. siehe Schleiermacher S. 511 ff.) Diese letztere Formel nun mit Ast (ad Platon. Phaedr. C. 3. p. 207. ed. Lips. 1810.) auf die göttliche oder Weltseele zu beziehen, die H. als ein reines Feuer oder Licht gedacht habe, hat Vieles gegen sich. Denn zwar könnte der Ausspruch überhaupt als Gleichniß von der Weltseele gelten (die weiseste Seele ist der trockne Strahl), allein er würde dann nach der Ansicht des H. die Weltseele nicht auszeichnen, da schon jede individuelle Seele nach H. um so höher steht, je mehr sie von dem Feuer in sich hat, oder durch das Feuer genährt wird, übrigens auch keine andere unverdächtige Spur von einer Weltseele bei Heraklit (denn die Stelle des Pseudoplutarch s. Anm. 28. wird man schwerlich dafür ansehen) vorkommt, die auch H. wahrscheinlich nicht ψυχη σοφ. και αρ., noch weniger ψυχη του κοσμου, sondern vielmehr mit dem Ausdrucke, mit welchem er sonst das Höchste bezeichnet, Ζευς genannt haben würde. Zus. d. H.]

31) Aristot. de Coelo I, 10. γενομενον μεν ουν τον ουρανον απαντες ειναι φασιν, αλλα γενομενον οι μεν αϊδιον, οι δε φθαρτον, ωσπερ οτιουν αλλο των φυσει συνισταμενων. οι δ' εναλλαξ οτε μεν ουτως, οτε δε αλλως φθειρομενον, και τουτο αει διατελειν ουτως, ωσπερ Εμπ. — και Ηρακλ. Diog. IX, 8. γεννασθαι τε αυτον εκ πυρος και παλιν εκπυρουσθαι κατα τινας περιοδους εναλλαξ τον συμπαντα αιωνα [Sext. Emp. pyrrh. hyp. I, 212, 215.] Plutarch. plac. phil. I, 3. Antonin. III. C. 3. Ηρακλ.

XII. Ueberhaupt geschieht in der Welt Alles nach be-

περι της του κοσμου εκπυρωσεως τοσαυτα φυσιολογησας. Nach Schleiermacher (S. 456 u. ff.) ist die Lehre von periodisch wiederkehrenden Auflösungen der Welt in Feuer durch falsche Deutung, dunkler Aussprüche des Heraklit (wie z. B. jener Stelle, die von der Vertauschung der Dinge mit Feuer und umgekehrt handelt; vgl. Anm. 11.) oder des μετρα αναπτων, μετρα σβεννυς, in dem von Clemens angeführten Ausspruche, entstanden. In diesen Mißverstand, meint er, sey schon Aristoteles verfallen, wenn er die Worte απαντα γινεσθαι ποτε πυρ, (vgl. Anm. 12.) wie seine Erklärer (Simplicius in Arist. de coelo p. 68b. Themistius paraphr. phys. 33b. Alex. Aphrod. in Meteorol. I, 14. p. 90.) und wie aus andern Stellen hervorzugehen scheint, genommen hat, nehmlich, als sollten alle Dinge irgendwann zugleich in Feuer aufgehen; dem Aristoteles seyen die Stoiker gefolgt, welche sich die Lehre von einer solchen εκπυρωσις, deren Name ihnen auch nach Clemens (Strom. V, 1.) angehört, zu eigen gemacht und sie auf Heraklit zurückgeführt haben. Der innere Grund, aus welchem Schleiermacher dem Heraklit jene εκπυρωσις abspricht, ist, (S. 461.) daß durch dieses Aufgelöstseyn der Welt in Feuer, der ewige Fluß der Dinge, die Hauptanschauung des Heraklit, um eben so viel gehemmt werde, und eben so lange auch das Zusammenseyn beider Wege nach oben und nach unten, und folglich die Vereinigung der Gegensätze, gleichfalls ein Hauptpunkt Heraklitischer Philosophie, aufgehoben sey. Wenn ferner neben jenem unläugbaren immerfortgehenden Uebergange der Dinge in Feuer auch dieser periodische in dem Werke des Heraklit irgend deutlich wäre beschrieben worden, so müße man sich wundern, daß sich keine Stelle erhalten, die sich nur von diesem periodischen erklären laße, oder die irgend den Unterschied zwischen beiden betreffe; dahingegen der Mißverstand der oben angeführten Stellen so nahe liege, aus dem die Auslegung könne entstanden seyn. Gegen jene Ansicht führt Schleiermacher (S. 470.) auch die oft berührte Stelle des Plato Sophist. p. 242 E. an, nach welcher das Seiende immer zugleich Eines und Vieles sei. Das Resultat ist, daß, wie im Kleinen Tag und Nacht, Sommer und Winter ein wechselndes Uebergewicht einmal des Weges nach oben, und einmal des Weges nach unten darstellen, so H. auch in großen Perioden einen ähnlichen Wechsel, ohne daß je einer von beiden Prozessen ganz unterdrückt würde, angenommen habe; einige Perioden nehmlich, in denen sich alles in der Natur mehr auf die Seite des Feuers neige, andere, in welchen der Weg nach unten und das Wasser die Oberhand habe, und daß diese es seien, welche er wahrscheinlich durch die Worte κορος und χρησμοσυνη (Ueberfluß und Bedürfniß), (die sich bei Plutarch. de Ει apud Delph. II. p. 389. und beim Philo Alleg. leg. II. p. 62. finden) bezeichnet, und auf die sich auch wohl das von ihm angenommene große Jahr (von 18000 Sonnenjahren) (Stob. ecl. phys. I. p. 264.) bezogen habe. Mit Grund bemerkt dagegen Ritter a. a. O. S. 129 f., daß die dem H. von den Alten fast einstimmig beigelegte periodische Weltverbrennung nicht als Hemmung der Bewegung, sondern — da das Feuer das Bewegteste

stimmten unveränderlichen Gesetzen; diese denkt sich Heraklit unter dem Worte: Verhängniß (*ειμαρμενη* [32]). In der Welt wirkt Alles harmonisch zusammen. Auch die entgegengesetztesten Dinge, die widerstreitendsten Veränderungen treffen am Ende in einem Punkte zusammen, die Harmonie des Ganzen zu befördern, welche als ein Accord aus vielen Dissonanzen anzusehen ist [33]). Daher ist

---

ist nach Heraklit — vielmehr die Rückkehr zu der vollkommensten Bewegung sey, wie dieß auch die Stoiker annahmen (Plut. de repugn. Stoic. 41. T. V. p. 291.) und wovon sich auch die zuletzt angeführten, wahrscheinlich Heraklitischen, Ausdrücke erklären lassen. Auch diese Weltverbrennung ist jedoch nur ein Vorherrschen des Feuers in großen durch das Verhängniß bestimmten Perioden.
Zus. d. H.]

32) Plutarch. Decret. Phys. I. c. 27. *Ηρακλειτος παντα καθ' ειμαρμενην, την δε αυτην υπαρχειν και αναγκην* et Stob. ecl. phys. p. 178. *Ηρακλ. ουσιαν ειμαρμενης απεφαινετο λογον τον δια της ουσιας του παντος διηκοντα. Αυτη εστι το αιθεριον σωμα, σπερμα της του παντος γενεσεως, και περιοδου μετρον τεταγμενης.* Diogenes Laert. IX. §. 7. *παντα τε γιγνεσθαι καθ' ειμαρμενην δια της εναντιοτροπης* etc. Simplicius in Physica Aristotelis p. 6. a. *Ηρακλ. ποιει και ταξιν τινα και χρονον ωρισμενον της του κοσμου μεταβολης κατα τινα ειμαρμενην αναγκην.* [Fast in allen Stellen in welchen von der *ειμαρμενη* des Heraklit die Rede ist, wird sie auf das Maaß in den Veränderungen, und insbesondere auf das in dem oben beschriebenen Kreislaufe der Dinge sich gleichbleibende Verhältniß jener sich heraushebenden Hauptstufen der Verwandlungen bezogen. So ist sie das Naturgesetz in den Verwandlungen, oder die Weltordnung. Daher nennt sie auch Heraklit nach Stob. ecl. phys. I. p. 58. *λογον εκ της εναντιοδρομιας δημιουργον των οντων*, das durch den Gegenlauf, d. i. durch entgegengesetzte Richtungen die Dinge erzeugende Verhältniß. Vergl. Schleiermacher a. a. O. 423 ff. Dieses sich gleichbleibende Verhältniß will, wie ich glaube, Heraklit auch in den bei Clemens Alex. (Strom. V, 14.) aufbehaltenen Worten ausdrücken: *θαλασσα διαχεεται και μετρεεται εις τον αυτον λογον, οκοιος προσθεν ην η γενεσθαι γη.* Hiernach behält das Meer, obgleich aus ihm auch Erde wird, immer seine bestimmte Masse; es wird nach bestimmtem Maaße immer wieder dasselbe. Hiernach ist also jeder Erscheinung Dauer bestimmt, und in dieser Beziehung sagte Heraklit (nach Plutarch. de exilio p. 604. Vol. II.) daß die Sonne ihr Maaß nicht überschreite, sonst würden sie die Erinnyen, die Gehülfen der *Δικη*, ereilen; und seine astronomischen Bestimmungen nach Strabo I. p. 7. Stob. ecl. phys. I. p. 264. gehören wohl auch hierher. Vergl. Schleiermacher S. 396.
Zus. d. H.]

33) Diogenes Laert. IX. §. 7. *δια της εναντιοτροπης ἡρμοσθαι τα παντα.* Plato Symposium c. 12. *το ἐν διαφερομενον αυτο αυτῳ*

auch in der Welt Alles auf das engste verbunden. Selbst der Mensch, welcher schläft, steht im Zusammenhange mit dem Ganzen und wirkt dann, ohne sich dessen bewußt zu seyn, als Glied einer großen Maschine[34]).

XIII. Zusammenhang und Verknüpfung aller Dinge zu einem Ganzen; Zusammenstimmung derselben zu einem Zwecke, — sollten diese großen Gedanken unsern Philosophen nicht auf die Idee eines Wesens geführt haben, welches das Ganze mit seiner Denkkraft umfaßt und regiert? Heraklit konnte diese Idee allerdings nicht entbehren; seine Begriffe von der Gottheit aber beruhen auf der bestimmten Erklärung der Begriffe Weltseele, Fatum, Gott, und ihres Verhältnisses zu einander.

ξυμφερεσθαι, ὥσπερ ἁρμονιαν τοξου και λυρας. Aristot. de mundo c. 5. συναψειας ουλα (και) ουχι ουλα, συμφερομενον (και) διαφερομενον, συναδον (και) διαδον, και εκ παντων ἑν και εξ ἑνος παντα. Aristót. Nicomach. VIII. c. 1. και Ἡρακλειτος το αντιξουν συμφερον, και εκ των διαφεροντων καλλιστην ἁρμονιαν, και παντα κατ' εριν γινεσθαι. Ast, in seinem schätzbaren Versuche über das Platonische Gastmahl, will jene Worte ὥσπερ ἁρμονιαν τοξου και λυρας, die er für verdorben hält, in ἁρμονιαν του οξεως και του βαρεως verändert wissen. Allein aus einer Stelle des Simplicius (in Physica Aristotelis p. 11b) kann man mit Wahrscheinlichkeit schließen, daß Heraklit wirklich sich dieser Worte zum Beispiele bedient hat. Um ein Beispiel einer θεσις, das ist, einer paradox klingenden Behauptung, anzuführen, sagt er: ὡς Ἡρακλειτος το αγαθον και το κακον εις ταυτον λεγων συνιεναι, δικην τοξου και λυρας. ὅς και εδοκει θεσιν λεγειν, δια το οὕτως αδιοριστως φαναι. ενεδεικνυτο δε την εν τη γενεσει εναρμονιον μιξιν των εναντιων. ὡς και Πλατων εν σοφιστη της Ἡρακλειτου δοξης απεμνημονευσε, παραθεις αυτη και την Εμπεδοκλεους. λεγει δε οὕτω· (p. 252. Vol. II.) ιαδες δε και σικελικαι τινες ὕστερον μουσαι ξυνενοησαν, ὅτι συμπλεκειν ασφαλεστατον αμφοτερα και λεγειν, ὡς το ον πολλα τε και ἑν εστι και εχθρα και φιλια συνεχεται. διαφερομενον γαρ δη (αει) συμφερεται φασι αἱ συντονωτεραι των μουσων. [Auch die zu Satz VII. angeführten Stellen beweisen dieß. Siehe übrigens die Erklärung der platon. Stelle bei Schleiermacher S. 411. a. a. O. Seiner Auslegung des οὐλον in der aristotelischen Stelle S. 432. steht Sextus Math. IX, 337. entgegen. Zus. d. H.]

34) Antonin. VI. c. 42. ωσπερ και τους καθευδοντας, οιμαι, ὁ Ἡρακλειτος εργατας ειναι λεγει και συνεργους των εν τω κοσμω γινομενων. [Vergl. die Anm. zu Satz VIII.]

Ungeachtet sich Heraklit zu der Idee eines Weltganzen erhoben hatte, so hat er sich doch nicht über dieselbe ausdrücklich erklärt. Er kann sich aber nichts anderes darunter gedacht haben, als den Inbegriff aller Naturwesen, die Verbindung alles Mannichfaltigen zu einem Ganzen.

Der Begriff, den sich Heraklit von der **Weltseele** gemacht hatte, scheint die Existenz einer Gottheit im wahren Sinne völlig auszuschließen. Denn er scheint zu behaupten, daß diese durch das ganze Universum ausgebreitete Kraft den Grund ihrer Thätigkeit in sich selbst habe, und durch ihre eigenthümliche Denkkraft das Universum mit Kenntniß des Zweckmäßigen und Unzweckmäßigen regiere. „**Das Universum hat weder ein Mensch noch ein Gott gebildet; sondern es war immer, und ist, und wird seyn, ein immer lebendes Feuer, das sich nach bestimmten Gesetzen entzündet und wieder verlöscht**" [35]. Heraklit kann damit nichts anderes gemeint haben, als die Existenz einer Gottheit **außer der Welt**, und den Anfang der Welt in einer **bestimmten Zeit** zu leugnen. Und beides stimmt mit dem ganzen Systeme vortreflich zusammen. Denn die Gesetzmäßigkeit aller Veränderungen in der Welt ist das Werk einer Intelligenz; diese kann aber nicht außer der Welt, sondern muß innerhalb derselben seyn, weil diese alle wirkliche Wesen in sich faßt *). Das Entstehen und Vergehen der Welt aber

---

35) Plutarch. de Is. et Osir. ed. Hutt. IX. Vol. p. 208. *ἡ δε ζωσα και βλεπουσα και κινησεως αρχην εξ αὑτης εχουσα και γνωσιν οικειων και αλλοτριων φυσις αλλως τε (ὁλως γε) εσπακεν απορροην και μοιραν εκ του φρονουντος, ὁπως κυβερναται το συμπαν καθ' Ἡρακλειτον.* [S. über diese Stelle, bei welcher zweifelhaft ist, was dem Heraklit angehört, Schleiermacher a. a. O. S. 492.] Clemens Alexandrin. Stromat. L. V, 14. (Stephani Poes. philosoph. p 132.) *κοσμον τον αυτον ἁπαντων ουτε τις θεων ουτε ανθρωπων εποιησεν, αλλ' ην αει και εστι, και εσται, πυρ αει ζωον ἁπτομενον μετρῳ και αποσβεννυμενον μετρῳ.*

*) Die Gottheit des Heraklit steht nach den vorhandenen Ueberresten seiner Lehre in der engsten Beziehung mit dem Kreislaufe der Dinge und mit dem Schicksal (s. oben Anm. 32.) Nach einer Stelle bei Proclus (Comment. in Tim. p. 101.) soll Heraklit ge-

ist zu allen Zeiten gewesen, und wird in alle Ewigkeit seyn, ohne daß sich ein wirklicher Anfang oder Ende denken läßt. Der Anfang der Welt ist daher ein leerer Gedanke, der nur den Anfang eines neuen Zustandes bezeichnet [36]).

Die Weltseele kann also nichts anders, als die Gottheit selbst seyn. Die Weltseele, ein feuriger Ausfluß, ist zugleich nach dem Obigen *) mit der Kraft zu denken versehen. Also kann sich Heraklit das Feuer nicht anders, als das Subjekt des Denkvermögens, die wirkliche Aeußerung desselben aber als einen Ausfluß aus dem Subjekte gedacht haben. Das Feuer ist also in diesem Systeme die Gottheit. Und so findet es sich wirklich [37]). Die Weltseele ist dann der Ausfluß dieser

---

meint haben, daß der Demiurg (gewiß ein späteres Wort) in dem Weltbilden spiele (αλλοι δε και τον δημιουργον εν τῳ κοσμουργειν παιζειν ειρηκασι, καθαπερ Ηρακλειτος) und Clemens Alex. paedag. I, 5. p. 111. nennt dafür, wahrscheinlich mit dem richtigern Ausdrucke, Zeus, der ein solches Spiel in der Welt treibe. Ritter a. a. O. 123. sieht hier den Zeus als Grund des Verhängnisses an, und findet dieß Spiel „in dem Zusammentreten Entgegengesetzter zu einem scheinbaren Seyn, indem im Hintergrunde dieses Spiels nur ein ewiges Werden liegt.“ Indessen konnte Heraklit auch jenes Spiel der [illegible] der Welt wirkenden und sie immer neubildenden Kräfte überhaupt, welches eins ist mit der durch die ειμαρμενη bestimmten εναντιοδρομια, in der mythologischen Gestalt des Zeus personificiren; nur daß der Ausdruck παιδεια eine Ahnung der Freiheit zu enthalten scheint. Spätere aber werfen dem H. vor, er habe keine Vorsehung angenommen (Nemesius de nat. hom. Ed. Ox. p. 310. und Philo alleg. leg. II, 62. f. Schleiermacher S. 430 f.) In welchem Verhältniße er sich ~~aber~~ die Gottheit zu dem Menschen gedacht habe, schimmert in einer bei Origenes (adv. Cels. VII. p. 738. Vgl. Clem. Cohort. IV. p. 44.) erhaltenen Stelle hindurch, in welcher er den Götzendienst tadelt: και τοις αγαλμασι τουτεοισιν ευχονται, οκοιον ει τις τοισι δομοισι λεσχηνευοιτο, ουτε γινωσκων θεους ουτε ηρωας οιτινες εισι. A. d. H.

36) Stobaeus Eclog. Phys. Vol. I. p. 454. Ἡρακλειτος ου κατα χρονον ειναι γεννητον τον κοσμον αλλα κατ᾽ επινοιαν.

*) Der Verf. scheint sich auf die Stelle des Plutarch Anmerk. 35. zu beziehen. A. d. H.

37) Stobaeus Eclog. Physic. Vol. I. p. 58, 60. Ἡρακλειτος το περιοδικον πυρ αϊδιον (θεον απεφηνατο) είμαρμενην δε λογον εκ της εναντιοδρομιας δημιουργον των οντων. λογος kann hier nicht (mit Tiedemann, Geist der spek. Philos. S. 212.) Einrichtung

feurig denkenden Substanz, die Ausdünstung, durch welche Alles wird, und welche Alles erkennt [38]). Es ist also keine bloß mechanische Kraft, da ja mit ihr die Denkkraft vereinigt ist; die Vernunft ist das Gesetz, nach welchem sie wirkt. Und dieses ist es, was Heraklit unter dem Fatum versteht, das Vernunftgesetz, nach welchem die Gottheit in der ganzen Welt Alles wirkt. Bei diesem innigen Zusammenhange zwischen der Substanz und dem Gesetze, nach welchem sie wirkt, war es leicht möglich, beide zu verwechseln, und das Fatum selbst als die wirkende Kraft anzusehen [39]).

So sehr sich Heraklit dadurch über ältere Vorstellungsarten erhebt, so ist doch seine Gottheit nichts als die Natur. Er verknüpfte nur mit einem Naturwesen Denkkraft, ohne die Möglichkeit der Vereinigung beider Kräfte in ein Wesen erklären zu können. An diese Schwierigkeit wurde aber noch nicht gedacht, weil man noch keinen Unterschied zwischen dem Innern und Aeußern, zwischen dem Physischen und Geistigen machte, der erst späterhin auffallender wurde. Der Vortheil der Einheit des Princips geht daher durch Einseitigkeit wieder verloren. Heraklit hatte den Zusammenhang und die Regelmäßigkeit der Begebenheiten in der Natur nicht aus den Augen gelassen, und in seinen Philosophemen, gleich den Pythagoreern, darauf reflectirt; aber darin zeigte sich auch die Schwäche

---

übersetzt werden, man müßte eine durch Vernunft bestimmte Einrichtung verstehen. Aber auch diese Erklärung paßt nicht in den Zusammenhang. [Vgl. Anm. 32. Zusatz. Mit Recht bemerkt Schleiermacher (a. a. O. S. 452 f.) daß man hier nicht an das erscheinende Feuer denken dürfe, wie Clemens Alex. Cohort. V. p. 55. und daß Heraklit wahrscheinlich sich des Ausdrucks Zeus wie anderwärts, bediente (s. m. Anm. auf vorig. S.) — derselbe will den Gebrauch des Worts *λογος* für Vernunft ganz eigentlich von Heraklit herleiten (S. 475.) Zus. d. H.]

38) Aristoteles de anima I. c. 3. [s. oben Zusatz zu Anm. 23.]

39) Plutarch. Decret. Philosoph. I. c. 28. *Ἡρακλειτος ουσιαν εἱμαρμενης λογον τον δια της ουσιας του παντος διηκοντα· αὐτη δε ἐστι το αιθεριον σωμα, σπερμα της του παντος γενεσεως.*

der Vernunft, daß sie den Grund davon außer ihr selbst suchte. Die Intelligenz, deren Subjekt das Feuer ist, wirkt nicht nach ihrem eigenen, sondern einem fremden Gesetz. Veränderlichkeit der Dinge war als Hypothese angenommen; Veränderung läßt sich nicht denken ohne Wechsel entgegengesetzter Bestimmungen. Das Gesetz, nach welchem die Vernunft wirkt, ist also eine Wirksamkeit, wodurch entgegengesetzte Bestimmungen wirklich werden (εναντιοτροπη, εναντιοτης, εναντιοδρομια) 40). Es könnte zwar scheinen, als wäre dieses eine logische Regel der Bestimmung des Subjekts durch entgegengesetzte Prädikate, von denen nur immer eins mit dem Subjekte verbunden werden kann, und das andere ausgeschloßen wird. Allein Heraklit betrachtet es doch nicht so, sondern nimmt es als ein Gesetz des allwirkenden Feuers, nach welchem erst die Wirksamkeit der damit verbundenen Intelligenz bestimmt wird. Daher leitet er auch Folgerungen ab, die keineswegs mit den Verstandesgesetzen übereinstimmen, wie wir in der Folge sehen werden.

Die Vorstellungsart, daß das denkende Wesen für eine körperliche Substanz gehalten, und das Denken nach physischen Gesetzen erklärt wird, eine Vorstellungsart, die allen ältern Philosophemen bis auf Anaxagoras zum Grunde liegt, hat Heraklit vollständiger entwickelt. Wenn die Denkkraft sich nicht von andern physischen Kräften unterscheidet, so muß sie auch auf dieselbe Art behandelt werden. Es war also consequent, wenn Heraklit, wie die übrigen Erscheinungen, so auch die Phänomene des innern Sinnes auf eine Urkraft zurückführt. Nach ihm sind die Gedanken aller Menschen Wirkungen der Weltseele, oder mit andern Worten, der Gottheit, also einer Kraft, die außer ihnen liegt. Der Grund

---

40) Diogenes Laertius IX. §. 8. γινεσθαι παντα κατ' εναντιοτητα §. 7. παντα τε γινεσθαι καθ' ειμαρμενην, και δια της εναντιοτροπης ἡρμοσθαι τα οντα.

des Denkens, die Denkkraft, ist außerhalb des Menschen [41]). Das Feuer, welches das Wesen der Gottheit ausmacht, schien in sofern diese Erklärung zu begünstigen, als es die ganze Natur durchdringt, und durch seine Feinheit auch die kleinsten Materientheile modificiren kann. Das Denken ist daher ein feuriger oder luftartiger Ausfluß aus dem Feuer; eine Hypothese, die nicht nur unerweislich ist, sondern auch nicht einmal das Empfehlende hat, daß sie die Erscheinungen, welche sie erklären soll, nur im mindesten begreiflich macht. Denn Heraklit geht nicht

---

41) Sext. Empir. advers. Mathem. VII. §. 349. οἱ μεν (διανοιαν ειναι ελεξαν) εκτος του σωματος, ὡς Αινησιδημος κατα Ἡρακλειτον. VII. §. 126. το περιεχον ἡμας λογικον τε ον και φρενηρες. [Hierher gehört auch die Stelle VIII, 286. Ἡρ. φησι το μη ειναι λογικον τον ανθρωπον μονον δ' υπαρχειν, φρενηρες το περιεχον und Philostrat. ep. 18. Ηρακλ. ο φυσικος αλογον ειναι κατα φυσιν εφησε τον ανθρωπον. Schleiermacher a. a. O. S. 474 erklärt dieß so: der Mensch, wie er dem Leibe nach im Schlafe und im Tode erscheine, sei ohne Vernunft. — Nach Heraklits Naturansicht, welche Alles in einem bewegten Zusammenhange auffaßt, ist der leibliche Mensch erst in seiner Verbindung mit dem Ganzen, vornehmlich aber mit dem Höhern, welches Leben und Bewegung erzeugt, eines höhern Lebens theilhaftig. Dieses Höhere nannte er, in sofern es auf den Menschen einwirkt und ihn umgiebt, das περιεχον, mit einem wahrscheinlich schon bei Pythagoras vorkommenden Ausdrucke. Da ihm aber dieses Höhere unter dem Bilde des Feuers erscheint, so ist dieses περιεχον der feurige Umkreis, die Region des Lichts, der Himmel, zugleich aber auch nach der Ansicht des alten Philosophen, der Leben, Empfindung und Denken nicht trennte, Quell des Denkens und des Bewußtseyns, oder die allgemeine Vernunft. So konnte er nun, jene Verbindung mit dem Höhern bezeichnend, bildlich sagen, dieses περιεχον werde athmend eingesogen, obgleich dieß nicht so materiell zu verstehen seyn möchte, wie es selbst Sextus genommen zu haben scheint (adv. M. VII. 127 und 349) daß die Vernunft oder das Denken lediglich von außen komme, (vergl. Zusatz zu Anmerk. 44.) oder die Seele in der That ein aus dem Lichtkreis herabgezogner Feuertheil sei, wie Spätere behaupten (vgl. Anm. 35.) da diese doch auch anderseits durch den Weg von unten bestimmt wird. S. auch Ritter a. a. O. S. 143. welcher in jenem Ausdrucke die Gleichartigkeit zwischen Feuer und Himmel bezeichnet findet. — Nach seinem Grundprincip, nach welchem er (vgl. Anm.* zu S. 254.) auch den Menschen in den Fluß der Erscheinung mit einschließen mußte, konnte H. übrigens nicht sagen, wir sind, sondern vielmehr wir werden vernünftig durch Gemeinschaft mit dem περιεχον.

Zus. d. H.]

von einer vollständigen Uebersicht aller geistigen Phänomene zur Erklärung derselben über, sondern sucht nur mit einigen am meisten auffallenden Erscheinungen seine Hypothese in Einstimmung zu bringen. Diese Erscheinungen waren der Schlaf, das in demselben Zustande fehlende Bewußtseyn, und die Verschiedenheit der Vorstellungen in dem Zustande des Wachens.

XIV. Jede Seele ist eigentlich ein Theil der Weltseele, oder des luftigen alle Dinge durchdringenden Wesens, welcher theils isolirt, d. i. von der unmittelbaren Verbindung und Einwirkung der gesammten Weltseele getrennt, theils in ungehinderter Verbindung mit derselben steht. Dieses ist der Zustand des Wachens, jenes der Zustand des Schlafes. In jenem ziehen die Menschen nehmlich durch den Athem und durch die Empfindungskanäle die göttliche Vernunft in sich, und werden dadurch vernünftig; in diesem sind die letzten verschlossen, und dadurch hört, ungeachtet das Einathmen fortdauert, die Verbindung mit der denkenden Weltseele auf. Denken und Gedächtniß verlieren sich [42]).

XV. Scharfsinnig ist die Bemerkung des Unterschiedes, daß einige Vorstellungen etwas Besonderes, Indi-

---

42) Sextus Empir. advers. Mathemat. VII. §. 129. τουτον δη τον θειον λογον — δι' αναπνοης σπασαντες νοεροι γινομεθα, και εν μεν ὑπνοις ληθαιοι, κατα δε εγερσιν παλιν εμφρονες. εν γαρ τοις ὑπνοις μυσαντων των αισθητικων πορων, χωριζεται της προς το περιεχον συμφυϊας ὁ εν ἡμιν νους· μονης της κατα αναπνοην προσφυσεως σωζομενης, οἱονει τινος ῥιζης· χωρισθεις τε αποβαλλει, ἡν προτερον ειχε μνημονικην δυναμιν· εν δε εγρηγοροσι παλιν, δια των αισθητικων πορων, ὡσπερ δια τινων θυριδων προκυψας, και τῳ περιεχοντι συμβαλλων, λογικην ενδυεται δυναμιν. [Das §. 130. folgende Gleichniß von der Kohle erläutert dieß sehr gut, und ist ganz in der Ansicht des H. gegründet, welcher auch Wachen und Schlaf in Beziehung auf das Feuer als ein Entzünden und Verlöschen ansah; wie dieß in dem Bruchstücke bei Clemens Strom. IV, 22. deutlich sich ausspricht: Ανθρωπος εν ευφρονη φαος ἁπτει. ἑαυτῳ· αποθανων αποσβεσθεις. Ζων δε ἁπτεται τεθνεωτος ευδων· αποσβεσθεις οψεις εγρηγορως ἁπτεται ευδοντος (S. Schleiermacher S. 521.) Plutarch de superst. (s. Anm. 43a.) Zus. d. H.]

viduelles, andere das Allgemeine zum Gegenstande haben. Das Allgemeine ist das, worin alle vernünftige Wesen einstimmig sind, das objektiv Wahre. Das Besondere, was nur jedem so erscheint, aber nicht in der Natur so ist, was also objektiv falsch ist. Die letztern Vorstellungen sind die sinnlichen*), die erstern die Vorstellungen des Verstandes. Das Allgemeine ist nichts anders, als die Erkenntniß der Art und Weise, wie in der Welt Alles geschieht, des Naturganges. Denn nichts ist in der Welt beharrlich, als das allwirksame Princip, das Feuer, und dessen Wirkungsart; alle andere Dinge sind veränderlich. Durch die Sinne kann man sich also nur das Veränderliche, durch den Verstand das Beharrliche, daher objektiv Wahre vorstellen.**) Den Grund dieses Unterschiedes sucht aber Heraklit nicht in der wesentlichen Einrichtung des menschlichen Gemüths, sondern in dem Verhältniß des göttlichen Verstandes zu der menschlichen Seele. Dieses bringt die allgemeinen, objektiv wahren Vorstellungen in allen Menschen hervor,***)

---

*) Der Verf. schränkt dieß in der Anmerk. 43b. aber wieder ein. A. d. H.

**) Hier hat der Verf. sich von dem Geiste der Heraklitischen Ansicht weit entfernt; — denn die Sinne zeigen ja nicht überall und unmittelbar das Veränderliche, weshalb Aristoteles mit Recht sagt, daß H. eine stete Bewegung der Dinge angenommen, welche unserer Wahrnehmung entgehe; ferner ist das objectiv Wahre dem H. nicht das Beharrliche im gewöhnlichen Sinne, und daher die Veränderung nur Schein, sondern umgekehrt das Wahre ist ihm die ewige Bewegung und das im steten Wandel bestehende Gesetz, das sich nach ewigen Gesetzen immer Verwandelnde; ein eigentliches. Beharren der Dinge nur Schein. A. d. H.

***) S. oben den Zusatz zu Anm. 44.) Das Denken, in sofern es jenen höhern Ursprung hat und den allgemeinen Verhältnissen der Dinge, dem Gesetze des Werdens (dem θειος λογος wie Sext. Emp. in der Anm. 43a. angeführten Stelle sagt) entsprechend ist und sie zum Gegenstande hat, so wie diese in den Verhältnissen der Welt sich ausdrückende Vernunft selbst, ist κοινος λογος; ein Ausdruck, der wohl erst bei den Stoikern herrschend geworden ist. Daher wird das wahre Wissen, welches eins ist mit jenem Gesetz, von der Vielwisserei unterschieden (s. oben S. 232. und Zusatz zu Anm. 41) die bloß auf das Veränderliche und Viele, als solches, geht, ohne die Einheit und das Gesetz in demselben zu unterscheiden. A. d. H.

und er heißt daher der **gemeinsame Verstand** (κοινος λογος) [43a]. Die Vorstellungen, welche nicht durch diesen bewirkt werden, sondern von der jedem Menschen eigenen Vorstellungskraft herrühren, sind insofern falsche Vorstellungen, als sie nicht allgemein übereinstimmend sind. *) Dieses sind aber die sinnlichen Vorstellungen des Gesichts, Gehörs u. s. w. und es ist daher ein Zeichen eines rohen ungebildeten Geistes, ihnen (objektive) Wahrheit beizumessen, [43b] ob sie

---

43a) Sextus Empir. adversus Mathemat. VII. §. 131 seq. τουτον δη τον κοινον λογον και θειον, και οὑ κατα μετοχην γινομεθα λογικοι, κριτηριον αληθειας φησιν Ἡρακλ. ὁθεν το μεν κοινῃ πασι φαινομενον, τουτ᾽ ειναι πιστον· τῳ κοινῳ γαρ και θειῳ λογῳ λαμβανεται· το δε τινι μονῳ προςπιπτον, απιστον ὑπαρχειν, δια την εναντιαν αιτιαν. Heraklits eigne Worte werden §. 133. angeführt: διο δει ἑπεσθαι τῳ κοινῳ· (ξυνος γαρ ὁ κοινος) του λογου δε εοντος ξυνου, ζωουσιν οἱ πολλοι, ὡς ιδιαν εχοντες φρονησιν· ἡ δ᾽ εστιν ουκ αλλο τι αλλ᾽ εξηγησις του τροπου της του παντος διοικησεως. διο καθ᾽ ὁ, τι αν αυτου της μνημης κοινωνησωμεν, αληθευομεν· ἁ δε αν ιδιασωμεν, ψευδομεθα. Plutarchus de superstitione Vol. VIII. p. 60. ο Ἡρακλειτος φησι, τοις εγρηγορουσιν ἑνα και κοινον κοσμον ειναι, των δε κοιμωμενων ἑκαστον εις ιδιον αποστρεφεσθαι. [Dagegen nannte H. nach Diog. L. IX, 7. die Meinung (οἰησιν) eine heilige Krankheit, ιεραν νοσον, (hierauf bezieht Schleiermacher S. 521 ff. auch die Worte bei Philost. opp. p. 391. εγκαλυπτεος εκαστος ο ματαιως εν δοξῃ γενομενος und einige andre Stellen.) und so ist es wohl auch zu verstehen, wenn H. sagte: παιδων αθυρματα τα ανθρωπινα δοξασματα (nach Iambl. bei Stob. ecl. phys. II, p. 12.) Zus. d. H.]

*) Heraklit kann dieß nicht so genommen haben, als ob die sinnlichen Wahrnehmungen **dadurch** wahr wären, daß die Menschen sie gemeinsam besäßen, oder in ihnen übereinstimmten, denn er verwarf ja auch die gemeinsamen Gesichtsempfindungen zum Theil als täuschend (s. m. Anm. zu Satz VIII.); sondern in sofern sie übereinstimmend sind mit dem allgemeinen Gesetze, dem Gesetze des Werdens. A. d. H.

43b) Die Wahrheit der sinnlichen Erkenntniß kann er nicht so gerade zu verworfen haben, er wollte nur, daß der Verstand die **Regel** ihrer Beurtheilung sey. Die Worte Sextus advers. Mathem. VII. §. 126. αλλα την μεν αισθησιν ελεγχει λεγων κατα λεξιν, κακοι μαρτυρες ανθρωποισιν οφθαλμοι και ωτα αφρονων ανθρωπων βαρβαρους ψυχας εχοντων, welche Sextus erklärt, ὁπερ ισον ην, των βαρβαρων εστι ψυχων ταις αλογοις αισθησεσι πιστευειν (Cf. Stob. Serm. IV. p. 55.) lassen gar wohl eine andere Erklärung zu, nehmlich: **die Augen, und**

gleich subjektive Gültigkeit haben. Der Mensch, insofern er empfindet, hat seine eigne Welt für sich; aber insofern er nach der göttlichen Vernunft denkt, befindet er sich in einer Welt, welche für alle vernünftige Menschen gleichförmig und gemeinschaftlich ist. Daher haben alle Wachende eine gemeinschaftliche, alle Schlafende und Träumende aber gleichsam verschiedene Welten. — Die Bemerkung, daß der Verstand die Quelle aller Wahrheit ist, in der sich alle Menschen verstehen, ist eines ächten Philosophen würdig; nur Schade, das Heraklit diesen Verstand nicht in den Menschen, sondern außer ihnen sucht. Weil also das Denken auf der freien ungehinderten Verbindung der menschlichen Seele mit der göttlichen Denkkraft beruht, jene aber im Körper doch gewissermaßen davon getrennt ist, so behauptete Heraklit, daß die menschlichen Seelen in diesem Zustande gewissermaßen todt sind, und wenn sie den Körper verlassen, und in die Weltseele wiederum übergehen, dann erst ihr rechtes Leben anfangen [44].

Ohren sind für Menschen, deren Verstand ungebildet ist, verdächtige Zeugen. [Wenn man aber in dieser Stelle *ανθρωπων* liest, wie sich auch bei Stob. serm. IV. p. 55. findet: schlechte Zeugen sind Augen und Ohren der Menschen, welche ungebildete Seelen haben. S. oben unsere Anm. zu S. 254 u. f.] Und wie hätte sonst Heraklit nach Polybius libr. XII. (*οφθαλμοι των ωτων ακριβεστεροι μαρτυρες*) dem Sinne des Gesichts mehr Zuverlässigkeit als dem Gehörsinne beilegen können? [Die Stelle bei Arist. de sensu V. p. 412. ed. Cas. in welcher er vom Geruche spricht, läßt keine gewiße Erklärung zu. Uebrigens bemerkte Theophrast, daß H. in der Erklärung der einzelnen Sinne ganz zurückbleibe. — s. Schleiermacher a. a. O. S. 366 ff. Zus. d. H.]

44) Sextus Pyrrh. Hypotypos. III. §. 230. *Ηρ. φησιν, οτι και το ζην και το αποθανειν και εν τω ζην ημας εστι και εν τῳ τεθναναι· οτε μεν γαρ ημεις ζωμεν, τας ψυχας ημων τεθναναι και εν ημιν τεθαφθαι. οτε δε ημεις αποθνησκομεν, τας ψυχας αναβιουν και ζην.* Cf. Plato Gorg. p. 493. Crat. p. 400. [Ueber das Verhältniß der Individuen zum Allgemeinen oder zur Wahrheit ist noch Folgendes zu bemerken: Erstens wird die Wahrheit und das Erkennen derselben, als des allen Gemeinsamen, (wie wir sagen, dem Menschen Wesentlichen) angesehen; z. B. in den Worten des Heraklit: *ξυνον εστι πασι το φρονειν· ξυν νοῳ λεγοντας*

XVI. Das Resultat, welches Heraklit durch sein Philosophiren fand, war: Alles ist, und alles ist auch nicht. Wegen der durchgängigen Veränderlichkeit aller Dinge, da keines einen Augenblick in demselben Zustande bleibt, kann man von jedem mit eben dem Rechte sagen, es ist, als, es ist nicht. Aristoteles bemerkt hier mit Grund, daß dieser Satz so viel bedeute; als: Alles ist wahr [45]. Aber man darf nicht den Unterschied aus den Augen setzen, welchen Heraklit zwischen der Empfindungswelt, und der Verstandeswelt macht. Jener Satz konnte nur Gültigkeit für die erste, aber nicht für die zweite haben. Er behauptet allerdings, daß Alles, was einer empfindet,

ισχυριζεσθαι χρη τῳ ξυνῳ παντων οκωσπερ νομῳ πολις. Τρεφονται γαρ παντες οι ανθρωπινοι νομοι υπο ενος του θειου. Κρατει γαρ τοσουτον, οκοσον θελει, και εξαρκει πασι και περιγιγνεται (Stob. serm. IV. p. 48.) in dem Ausspruch ειναι γαρ εν το σοφον, (vielleicht του σοφου) επιστασθαι γνωμην, ἡτε οι (οιη) εγκυβερνησει παντα δια παντων (Diog. L. IX, 1.) und in dem aus Clemens paedagog. II, 20. p. 229. zu S. 238. angeführten Bruchstücke. Ungeachtet nun dem Menschen die Wahrheit zugänglich, und dieß das allgemeine Verhältniß des Menschen zur Wahrheit ist, ihrer theilhaftig zu seyn, so stellt er doch nicht nur consequent die menschliche Erkenntniß überhaupt unter die göttliche, (s. die Stelle in meiner Anmerk. zu Satz VIII.) sondern scheint auch wieder das Verhältniß der Individuen zur Wahrheit als ein besonderes angesehen zu haben, die Wahrheit nur als ein Gut, welches dem Weisen zu Theil werde, der das Allgemeine sucht und den Egoismus aufgibt; so ist die Stelle zu verstehen bei Sext. Emp. VII, 133. διο δει επεσθαι τῳ ξυνῳ (vgl. Anm. 43a) so wie der Anfang der Heraklitischen Schrift §. 132. wo es auch heißt: τους δε αλλους ανθρωπους λανθανει οκοσα εγερθεντες ποιουσιν, οκωσπερ οκοσα ευδοντες επιλανθανονται; ferner: der thörichte Mann vernimmt von Gott, (προς δαιμονος) wie viel der Knabe vom Manne (Orig. adv. Cels VI. p. 698.) und was er nach Proclus (ad Alcibiad.) von der Menge sagte: τις αυτων νοος η φρην. Vgl. die 5 ersten Bruchstücke bei Schleiermacher. Zus. d. H.]

45) Aristot. Metaph. IV. c. 7. εοικε δ' ο μεν Ἡρακλειτου λογος λεγων παντα ειναι και μη ειναι, ἁπαντα αληθη ποιειν. [Cf. IV, 3. XI, 5. 6. Top. VIII, 3. wo gar die Folge gezogen wird, αγαθον και κακον ειναι ταυτον Vergl. auch Phys. I, 2. (du V. Cap. 3.) wo aber zugleich angedeutet wird, daß Heraklit die Qualitäten der Dinge auf Quantität reducirt habe. S. Schleiermacher a. a. O. 443 f. Uebrigens ist was Sextus Pyrrh. hyp. II, 59. (παντα ειναι) und 63. vorbringt, aus Aristoteles zu erklären. Zus. d. H.]

für ihn Realität hat; aber dessen ungeachtet erhält es objektive Wahrheit nur durch die Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Verstande. Dieser schließt alle Verschiedenheit der Meinungen aus, welche aber in den Gegenständen der Empfindungen gar wohl statt finden kann. *).

Dieses scheint uns die Auflösung des Problems zu seyn, welches nach unserer obigen Vermuthung den Heraklit zum Philosophiren bestimmt hatte. Er hatte in seinem Systeme die Möglichkeit widersprechender Meinungen, und ihren Grund, aber auch ein Kriterium und Princip der allgemeinen, für alle denkende Wesen gültigen Wahrheit aufgestellt. So wenig übrigens diese Auflösung befriedigend ist, so merkwürdig ist doch das System durch seinen großen Einfluß auf den Gang der Philosophie der künftigen Zeiten. **) Schon zu Heraklits Zeit und unmittelbar darauf fand sein System besonders in Kleinasien viele Anhänger, die sich aber durch nichts bekannt

---

*) Wenn Heraklit mit dem Satze: Alles fließt, die allgemeine Bewegung oder das Werden als das Wahre aussprach, so hatte er dadurch auch den Gedanken aufgestellt, die Dinge sind und sind auch nicht; denn in ihnen ist Entstehen und Vergehen eins, jedes Ding schließt den Gegensatz in sich, (oder wie Sext. pyrrh. hyp. I, 211. sagt, τἀναντια περι το αυτο υπαρχειν, und ähnlich Philo quis rer. div. haer. ἓν γαρ το εξ αμφοιν των εναντιων) und geht in den Gegensatz über; kein Ding hat daher ein besonderes getrenntes Bestehen. So sagt das Bruchstück bei Plutarch. consol. ad Apoll. p. 106. ταυτο τ' ενι ζων και τεθνηκος και το εγρηγορος και το καθευδον και νεον και γεραιον· ταδε γαρ μεταπεσοντα εκεινα εστι, κακεινα παλιν μεταπεσοντα ταυτα; wenn letzteres nicht erklärender Zusatz des Plutarch ist. Solche Aussprüche über das Werden hatte wohl Aristoteles vor sich, wenn er, wie auch von Simplicius (in der Anm. 33. angeführten Stelle) angedeutet wird, mißdeutend, dieß auf widersprechende Behauptungen von einem Seyn der Dinge bezog, und jenem die Folgerung beilegte: alles ist wahr. S. darüber auch Schleiermacher a. a. O. S. 438 ff. Hiermit ist auch das, was der Verf. oben sagt, erledigt. A. d. H.

**) Aus unsern obigen Bemerkungen wird sich hoffentlich ergeben haben, daß Heraklits System nicht bloß um der folgenden Systeme willen, sondern auch an sich, indem es nehmlich eine Hauptseite der philosophischen Betrachtung der Dinge hervorhob und ausbildete, merkwürdig ist. A. d. H.

gemacht, noch sich ein Verdienst um die weitere Entwickelung desselben erworden haben *). Es gab Veranlassung zu den Ideen des Plato; Aenesidem betrachtete es als eine Anleitung zur Skepsis **), und die Stoiker entlehnten beinahe ihre ganze Physiologie aus demselben. Einige Sophisten (besonders Protagoras) benutzten Heraklits Philosopheme, um aus der menschlichen Erkenntniß alle Spur von allgemeingültigen Grundsätzen zu verbannen, und sie dem Spiele der Willkühr Preis zu geben. Heraklits System bot gegen den Willen des Stifters die Hand zu allen diesen Folgerungen. Da es an bestimmten Grundsätzen, an sichern Kriterien der objectiven Wahrheit fehlte, weil das Vermögen des Verstandes nicht untersucht war, so war es leicht, das System dieser und jener Meinung anzupassen, wenn es auch an sich noch deutlicher vorgetragen gewesen wäre.

Heraklit hatte auch in seiner Schrift moralische und politische Gegenstände abgehandelt. Von diesen ist uns aber noch weit weniger, als von seinen Speculationen bekannt; nicht einmal soviel, daß wir den Geist seiner praktischen Philosophie daraus erkennen könnten. Es ist indessen wohl nicht zu zweifeln, daß er sein moralisches System, wenn er eines hatte, auf sein theoretisches System gründete ***). Denn er behauptete nach dem Stobäus, alle menschliche Gesetze erhielten ihre Kraft durch das göttliche Gesetz, welches alles vermöge, was es wolle, und alles überwinde [46]). Er wird also wahrscheinlich die Befolgung des göttlichen Verstandes zur obersten Richtschnur der menschlichen Handlungen gemacht haben, woraus er die Pflichten der Wahrheit, der Mäßigkeit erklärte. Heraklit wäre also

*) Die Anhänger dieses Systems, welche Herakliteer genannt wurden, kannten dasselbe nur durch die Schrift des Heraklit, wie Diog. L. IX, 6. berichtet. Zu den spätern Herakliteern wird Kratylus, von welchem oben die Rede gewesen, gerechnet. A. d. H.

**) Sext. Emp. Pyrrh. I, 210.

***) S. oben die Anmerk. zu S. 230.

46) Stob. Sermon. 28. 250. [vgl. Sext. adv. Math. VII, 133. Andre Stellen s. Anmerk. zu VIII.]

darin consequent verfahren, daß er die Aeußerungen der praktischen, so wie der theoretischen Vernunft aus der Wirkung der durch das ganze Universum verbreiteten Denkkraft abgeleitet hätte. Aber das Moralgesetz ist dann nichts als ein Naturgesetz *). Doch wir halten uns nicht dabei auf, weil uns die historischen Data fehlen.

Auch Heraklit tadelte, wie Xenophanes und andere Denker, manche Vorstellungsarten der Dichter, welche mit seinen

*) Hierher gehört wohl auch die Stelle bei Theodoret Vol. IV, p. 984. ed. Hal., nach welcher Heraklit das Glück der Menschen in die *ευαρεστησις*, das Wohlgefallen, die Zufriedenheit mit dem göttlichen Weltlauf setzte: *αντι της ἡδονης* (dies bezieht sich auf die Lehrmeinungen anderer Philosophen) *ευαρεστησιν τεθεικεν*. S. Schleiermacher S. 428 f. — Dieselbe Ergebenheit in Ertragung des Geschicks sollte wohl das Bruchstück beim Stobaeus (serm. Tit. III. p. 48.) lehren: *ανθρωποις γινεσθαι ὁκοσα θελουσιν, ουκ αμεινον. Νουσος ὑγειαν εποιησεν ἡδυ και αγαθον, λιμος κορον, καματος αναπαυσιν*. (Schleiermacher S. 435.) Aus seiner Naturansicht nehmlich über das nothwendige Beisammenseyn und Ineinanderübergehen der Gegensätze zog er die praktische Lehre, das Uebel ruhig dahinzunehmen, weil auch das Angenehme nur durch den Gegensatz angenehm werde. Noch mehr tritt das Praktische hervor in der Forderung, das Besondere dem Allgemeinen unterzuordnen; s. Zusatz zu Anm. 44. ferner in den politischen Aussprüchen *μαχεσθαι χρη τον δημον ὑπερ νομου ὁκως ὑπερ τειχεος* (Diog. L. IX, 2.) *νομος και βουλη πειθεσθαι ἑνος* (Clem. Strom. V, 14. p. 718.) Gesetz ists, auch dem Rathschluß eines Einzigen zu folgen; mit welchem aristokratischen Ausspruche zugleich ausgesagt ist, daß das Vernünftige nicht von der Vielheit abhänge, ferner *ὑβριν χρη σβεννυειν μαλλον η πυρκαϊην* (Diog. L. IX, 2.) und endlich in den Aussprüchen, in welchen er die Sinnesart der Menge schildert z. B. Clem. Strom. III, 3. *επειδαν (επειτα) γενομενοι ζωειν εθελουσι μορους τ᾽ εχειν, μαλλον δε αναπαυεσθαι και παιδας καταλειπουσι μορους γενεσθαι* welches Schleiermacher (S. 503.) übersetzt: wenn sie geboren sind, wollen sie dann Leben und auch Tod haben, und hinterlassen Kinder, daß denen auch der Tod werde" und so erklärt, daß auch gewöhnliche Menschen den Tod für kein Uebel halten. Nach meiner Meinung wollte Heraklit damit die Trägheit gedankenloser Menschen rügen, die nur ein thierisches Leben führen, so wie er auch die wilde Lust dionysischer Feste in dem dunkeln Bruchstück bei Clemens rügt (Cohort II. p. 30.) *ει μη γαρ Διονυσῳ πομπην εποιουντο και ὑμνεον ασμα αιδοιοισιν αναιδεστατα ειργασται· — ωυτος δε Αΐδης και Διονυσος ὁτεῳ μαινονται και ληναϊζουσιν* (s. über diese Stelle Schleiermacher S. 524 f.), ferner die Stellen bei Plutarch (de audiend poet. II. p. 28. und de audition. II. p. 41.) wo es heißt, ein schlechter Mensch pflege sich hinreißen zu lassen von jeder Rede. A. d. H.

Behauptungen nicht übereinstimmten. Diogenes erzählt uns, er habe gesagt, Homer hätte verdient, mit Ruthen gepeitscht zu werden, und Plutarch berichtet uns zum Theil den Grund dieses heftigen Unwillens. Homer wünschte, daß die Uneinigkeit unter Göttern und Menschen ausgerottet würde. Dem Ephesischen Philosophen war dieses nichts anders, als der Ursache der Entstehung aller Dinge fluchen [47]. So einseitig und ungerecht diese Intoleranz war, so beweist doch dieses Factum, daß die Vernunft ihr Recht, Alles zu prüfen und ihrem Urtheil zu unterwerfen, auch immer mehr auf Dinge ausdehnte, welche bisher ein heiliger Aberglaube ihrem Gebiete entzogen hatte.

Sechster Abschnitt.

Philosophie des Empedokles.

Das Leben des Empedokles, der um die 80 Olympiade *) blühte, und in Agrigent, der wichtigsten Stadt Siciliens nach Syracus, geboren war, enthält für die Geschichte der Philosophie wenig Merkwürdiges. Den größten Theil desselben nehmen Fabeln und durch Erdichtungen verunstaltete Erzählungen wundervoller Handlungen ein, welche uns hier nicht interessiren **). Dieser Mann kann aus einem vierfachen Gesichtspuncte betrachtet werden, als Bürger und Staatsmann,

---

47) Diogenes Laertius IX. §. 1. Plutarchus de Iside et Osiride. ed. Hutt. Vol. IX, p. 169. *Ηρ. γαρ αντικρυς πολεμον ονομαζει πατερα και κυριον παντων* [s. auch das in meiner Anm. zu Satz VIII. S. 251. Angeführte.]

*) nach Diog. L. VIII, 74. um die 84ste (gegen 442 v. Chr.)

**) Ueber seine Lebensumstände findet man das Meiste gesammelt in dem im Anhange angeführten Werke von Sturz. I. Th. Seine für damalige Zeit staunenerregende Kenntniß der Natur zog ihm den Ruf eines Wunderthäters zu. Von seinen Kenntnissen, wie von seinem Reichthume, soll er einen wohlthätigen Gebrauch ge-

als Dichter *), als Gelehrter und als Philosoph, und er erscheint in jeder dieser Rücksichten groß, ausgenommen in der letzten. Denn in den noch vorhandenen Bruchstücken seiner Philosophie **) offenbart sich mehr der beobachtende, als der philosophische Geist, mehr der gelehrte Sammler und Kenner philosophischer Hypothesen, als der nach Principien forschende Denker. Wenn auch die Behauptungen älterer Schriftsteller, daß er ein Mitglied des Pythagoreischen Bundes

macht haben. Dadurch, wie durch seine demokratische Gesinnung, erwarb er sich die Liebe und Bewunderung des Volks. (Diog. VIII, 63.) Mehrere Alte schreiben ihm aber auch Ruhm- und Prachtliebe zu. Mit ersterer findet man auch die Sage in Verbindung, daß er in den Aetna gesprungen sey, welches Andre läugnen und dafür berichten, daß er gegen seinen Willen im Aetna umgekommen sey (Diog. L. VIII, 75.) Timäus aber erklärt bei demselben Diogenes (VIII, 67.) sein Ende für ungewiß, und berichtet, er sey nach dem Peloponnes gegangen und von dorther nicht wiedergekommen. A. d. H.

*) Ueber seine Lehrpoesie haben schon zum Theil die Alten richtig geurtheilt. Aristoteles nennt ihn (Poet. I.) φυσιολογον μαλλον η ποιητην. Seine Worte bei Diog. L. VIII, 57. wo er ihn auch ὁμηρικος nennt, beziehen sich auf die Fähigkeit des poet. Ausdrucks. Uebrigens vgl. Menander Rhet. de encomiis ed. Heeren p. 39. Plutarch de audiend poet. T. II. p. 16. C. Er legte seine Naturansicht schriftlich in poetischen Formen und zwar insbesondere im epischen Metrum und Dialect, nach dem Vorbilde des Parmenides, dar, zu einer Zeit wo die Prosa sich für das Philosophiren schon auszubilden anfing; ein Zeichen, daß ihm die eigentliche wissenschaftliche Form noch nicht Bedürfniß war. Aber daraus erklären sich auch die Vorwürfe der Zweideutigkeit, des Räthselhaften, (Arist. rhet. III, 5. Simpl. ad Ar. phys. I. p. 5b. de coelo, 32), und zum Theil der Inconsequenz, welche schon die Alten gegen ihn erheben; ohne dieß mit den Spätern auf Pythagoreismus beziehen zu müssen. Auf seine mündlichen Vorträge ist wahrscheinlich das Verdienst um die Rhetorik zu beziehen, welches, (nach Sext. Emp. adv. Math. VII, 5. Diog. L. VIII, 57, IX, 25.) Aristoteles ihm zugeschrieben haben soll (Vgl. Quinctilian. Inst. II, 1, 8.) und welches auch daraus erkannt wird, daß Gorgias, der Redner, als sein Schüler angeführt wird.

**) Diese Bruchstücke des Empedokles, welche Sturz am vollständigsten gesammelt, Peyron (s. Anhang) aus einem Codex des Simplicius vermehrt und berichtigt hat, sind aus seinem, unter dem üblichen Titel περι φυσεως vorkommenden Lehrgedichte über die Natur, von welchem die καθαρμοι wahrscheinlich einen Theil ausmachten. (Diog. L. VIII, 77). Andere ihm beigelegte Gedichte, wie der ιατρικος λογος (Diog. L. VIII, 7) gehören nicht hierher. A. d. H.

gewesen, mit Pythagoras, Xenophanes, Parmenides und Anaxagoras Umgang gehabt habe, theils unchronologisch, *) theils unwahrscheinlich sind, so ist es doch darum nicht unwahrscheinlich, daß er Kenntniß von diesen Männern und ihren Lehrmeinungen gehabt habe. Denn die Lage und der große Handel von Agrigent läßt uns schon allein die Möglichkeit davon begreifen **). Zwar finden wir in seinen Fragmenten keinen Beweis, daß er diese Philosopheme angenommen oder nachgebetet habe, aber auch Nichts, was die Vermuthung, er habe sie alle benutzt, um aus ihnen ein eignes System zusammenzusetzen, widerlegte. Im Gegentheile ist die Zusammenfassung aller vier Elemente zur Erklärung der Erscheinungen und die ziemlich auffallende Aehnlichkeit mancher Behauptungen des Empedokles mit denen des Heraklit kein unbedeutender Umstand, der sie begünstigt. Wenn wir die Kenntnisse dieses Mannes in der Naturlehre und Medicin betrachten, so können wir es kaum wahrscheinlich finden, daß er sie alle aus eignen Beobachtungen und Nachdenken sollte geschöpft haben. Alle diese Betrachtungen führen uns darauf, daß Empedokles anfing, fremde Kenntnisse zu sammeln, und aus diesen ein System zusammen zu setzen ***). Und hieraus wird auch der Mangel an Consequenz und festem Zusammenhange begreiflich, der in dem Ganzen sichtbar ist.

*) Dieses bezieht sich vorzüglich darauf, daß Empedokles von Einigen für einen unmittelbaren Schüler des Pythagoras gehalten wird, bei dessen Tode er doch wahrscheinlich noch nicht geboren war. (S. Sturz a. a. O. 14 f.) wenn man nicht dem hierin unsichern Jamblichus (vita Pythagor. p. 104) folgt.

**) Der Verfasser scheint hier an die Reisen des Empedokles zu denken, von welchen z. B. Plin. hist. nat. XXX, 1. Philostrat I, 2. p. 3. u. A. sprechen. A. d. H.

***) Unter den verschiedenen Ansichten über die Abstammung der philosophischen Lehre des Empedokles ist die älteste und herrschende die, daß Empedokles in der pythagoreischen Schule gebildet worden sey. Viele Aussagen der spätern griech. und röm. Schriftsteller, besonders aus der pythagoreischen Schule, berichten dieß (s. Sturz p. 13 sqq.); sein Vaterland macht es wahrscheinlich; aber seine Lehre weicht von den uns bekannten Dogmen dieser Schule in Vielem ab. Dagegen sucht Ritter in seiner Abhandlung über die philos. Lehre des E., in Wolfs Analecten, alle Spuren eines Zusammen-

Die Grundlage des kosmologischen Systems, welches Empedokles aufstellte, (wenn wir es so nennen dürfen) ist Herakliteisch *). Das Feuer spielt in demselben eben die große Rolle als in diesem **), und Freundschaft, Feindschaft, Anziehung, Zurückstoßung nach der Verwandschaft oder Verschiedenheit der Materien

hangs derselben mit den Eleaten auf und betrachtet ihn als Ausbilder der eleatischen Physik oder Erscheinungslehre, welches jedoch nach seinem eignen Geständnisse der dunkelste Theil der eleatischen Lehre ist (S. 417). Die Aussagen, welche Empedokles des Parmenides Schüler nennen (z. B. Alcidamas bei Diog. L. VIII, 56. und Olympiodor bei Sturz p. 34.) und die den Anführern der Eleaten, besond. dem Parmenides, nachgeahmte Form seines Lehrgedichts (Theophrast bei Diog. VIII, 55.) sprechen für einen nähern Zusammenhang mit den Eleaten. Eine genaue und unbefangene Betrachtung der Beziehungen, in welchen Empedokles Lehre nicht blos zu den genannten beiden Schulen, sondern auch zu Heraklit und Anaxagoras steht, führt uns zu der dritten Ansicht, daß, in welcher Schule Empedokles auch unterrichtet worden sey, seine Lehre den Einfluß der wichtigsten Lehrmeinungen, durch welche das Philosophiren bis auf seine Zeit entwickelt worden war, in einem hohen Grade wahrnehmen lasse. Wiewohl wir somit dem Empedokles Originalität des Selbstdenkens in dem Umfange, in welchem sie z. B. dem Heraklit und Xenophanes zukommt, absprechen müssen, (auch z. B. Simplicius ad phys. Arist. I, p. 6b. *Παρμενιδου πλησιαστης και ζηλωτης, και ετι μαλλον πυθαγορειων*, spricht dieß aus), so darf man doch das Aufnehmen und Zusammenfassen vorhandener Elemente der philosophischen Entwickelung, welches wir bei Empedokles wahrnehmen, nicht als eine eklektisches Zusammensetzen ansehen, welches unser Verf. anzunehmen scheint, und gegen welches das gilt, was Ritter a. a. O. S. 412. sagt. A. d. H.

*) Das wahre Verhältniß des Empedokles zu Heraklit, und zugleich dessen Stellung zu den Eleaten, spricht die classische Stelle bei Plato (Sophist. 242 E.) aus, welche der Verfasser übersehen zu haben scheint. Die hier angeführten Beziehungen aber sind nicht hinreichend, um die heraklitische Grundlage der Lehre des Empedokles zu erweisen. In jener Stelle heißt es, die ionischen und sicilischen Musen (worunter Heraklit und Empedokles ohne allen Zweifel verstanden werden) hätten später eingesehen, daß es sicherer sey, Beides (das Viele und das Eine) zu verknüpfen und zu sagen: das Seyende sey Vieles und Eines, und werde durch Freundschaft und Feindschaft zusammengehalten. Wie sie dadurch beide den Eleaten entgegengesetzt sind, so unterscheiden sie sich von einander durch die Art dieser Verknüpfung, wovon nachher. A. d. H.

**) Vgl. was wir früher über das Feuer des Heraklit bemerkt haben, z. B. S. 238. A. d. H.

sind ebenfalls auch hier die Gesetze aller großen Begebenheiten der physischen Welt. Unterdessen findet sich ein merkwürdiger Unterschied in der Denkungsart beider Männer. Heraklit nahm bei aller Veränderlichkeit der Dinge doch einen gesetzmäßigen Naturgang (s. Heraklit V.) an, und verband daher mit der Urkraft das Denkvermögen; Empedokles hingegen unterwarf die Reihe der Veränderungen keinem Gesetz, sondern führte einen blossen Zufall ein. Ein sonderbares Phänomen. Auf der einen Seite sucht er durch Speculation den letzten Grund von der Entstehung der Welt zu erforschen, auf der andern ruft er den Zufall zu Hülfe, welches soviel ist, als alles Forschen nach denkbaren Gründen aufheben *). Dieses widersprechende Verfahren läßt sich aus folgenden Gründen erklären. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Empedokles weniger Systematiker war, als Heraklit. Bei diesem ist das Streben nach einem obersten Princip und Einheit des Systems unverkennbar. Es

---

*) Gegen diese, auf die Auctorität des Aristoteles gegründete Beschuldigung (z. B. Ar. de gen. et corrupt. II, 6. ου γαρ ὡς ετυχε etc. — φερεσθαι. Simplic. in phys. p. 75b. vgl. Sturz Tom. I. p. 194 sqq.) sucht Ritter den Empedokles zu vertheidigen, indem er bei ihm (nach Stellen des Simpl. ad Arist. phys. p. 1a, 43a, 107a. Plut. de plac. I, 26. Cic. de fato, 17.) in der Nothwendigkeit die Einheit jener entgegengesetzten Kräfte, eben so wie bei Parmenides, findet. Vgl. Ritter a. a. O. S. 419, 432. Doch bemerkt er, daß diese Nothwendigkeit bei Empedokles mehr in mythischer Gestalt erscheine, und als eine außerhalb der Erscheinungswelt und der Grenzen menschlicher Erkenntniß liegende Einheit betrachtet werde; das heißt aber wohl, daß E. eine Einheit jenes Gegensatzes, wie die meisten Dualisten, nur geahnet habe. Wenn nun Aristoteles ihm die Erklärung durch Zufall Schuld giebt, so geschieht dieß nicht, weil er jene Einheit in des Empedokles Lehre nicht bemerkt hätte, sondern weil er eine solche allgemeine Nothwendigkeit zur Erklärung nicht zureichend fand. Dieß sagt die Stelle Metaph. II, 4. ganz bestimmt aus: ἁμα δε αυτης της μεταβολης αιτιον ουθεν λεγει, αλλ ἡ ὁτι ὁυτως πεφυκεν
„αλλ' ὁτε δη μεγα νεικος ἑνι μελεεσσιν εθρεφθη
εις τιμας τ' ανορουσε τελειομενοιο χρονοιο
ὁς σφιν αμοιβαιος πλατεος παρεληλατο ὁρκου.“
ὡς αναγκαιον μεν ον μεταβαλλειν. αιτιαν δε της αναγκης ουδεμιαν δηλοι. (Vgl. Phys. VIII, 1.) Die obigen Stellen können daher auch nicht als Berichtigung der aristotelischen Ansicht über Empedokles angesehen werden. A. d. H.

war Bedürfniß seines eignen Geistes, und er handelte darin selbstständig. Allein Empedokles philosophirte, wie es scheint, ihm mehr nach, ohne die hohen Forderungen einer Vernunfterkenntniß so lebhaft zu empfinden. — Heraklit hatte wegen der Regelmäßigkeit in den Naturerscheinungen der Urkraft Vernunft beigelegt; denn alle Gesetzmäßigkeit konnte man sich nur aus einem Princip der Zwecke, d. h. aus der Vernunft erklären. Empedokles aber fing an aufmerksamer auf das Uebel in der Welt zu werden, welches mit der Erklärung des Ursprungs der Welt aus einer Intelligenz streitet. Hierzu kam noch, daß Heraklits Intelligenz im Grunde doch nur eine physische Kraft und ihre Wirkungsgesetze verborgen waren. Die Verbindung mit einer Intelligenz war nur Hypothese und die Gesetzmäßigkeit eine Voraussetzung, welche durch die Erfahrung eben so gut bestätigt als widerlegt werden konnte. Endlich hatte auch Empedokles mehrere Kenntniß von den Abweichungen der Natur in der Erzeugung und Bildung organischer Körper, und nahm darauf Rücksicht bei seinen Speculationen über den Ursprung der Dinge.

Empedokles verfuhr als Physiker, Heraklit als Metaphysiker. Jener sucht Alles aus Naturkräften zu erklären, und läßt Ordnung und Zweckmäßigkeit erst durch vorhergehende unvollkommene Versuche entstehen. Heraklit setzte eine Intelligenz voraus, und vereinigte sie mit einer Naturkraft, um daraus die Ordnung und Regelmäßigkeit der Welt zu erklären. Unterdessen näherten sich wieder Beide darin, daß sie das Feuer als Princip alles Lebens betrachteten, und also dieses nicht aus mechanischen Ursachen erklärten. Wir werden nun die Hauptsätze der Lehre des Empedokles angeben.

I. Der Agrigentinische Weltweise legte die gemeine Vorstellungsart*) von vier Elementen: Feuer, Luft, Was-

*) Es ist wohl kaum auszumachen, ob die Annahme von vier Elementen schon vor Empedokles behauptet worden; aber dieß ist wohl gewiß, daß sie dem Empedokles nach den Berichten der ältesten Zeugen zuerst mit Bestimmtheit beigelegt wird. (Arist. Met. I, 4. *Εμπ. τα ὡς εν ὕλης ειδει λεγομενα στοιχεια τετταρα πρωτος ειπεν* Cf. Met. I, 6. und Top. I, 12.) und daß er den materiel-

ser Erde zum Grunde [1]), mit dem Unterschiede jedoch, daß er diese nicht als die letzten Bestandtheile der Körper, sondern immer noch als etwas Zusammengesetztes betrachtete. Denn die Erfahrung lehrte, daß diese Elemente mancherlei Veränderungen erleiden. Hieraus schloß er ganz richtig, daß sie die letzten Bestandtheile nicht seyn können; denn diese müssen unveränderlich seyn. Er nahm also an, daß jene Elemente, wie sie in der sinnlichen Wahrnehmung erscheinen, aus kleinern, nicht weiter zerlegbaren Theilen bestehen, welche die eigentlichen Elemente aller Naturwesen ausmachen. Das Feuer besteht aus Feuertheilen, die unter einander gleichartig sind, die Luft aus Lufttheilen u. s. w. [1a]).

---

len Elementen die bewegende oder wirkende Kraft hinzugefügt. (Vgl. Sext. Emp. adv. Math. VII, 115. und die Stellen der Erklärer des Aristoteles bei Sturz p. 140 ff.) — Ritter, welcher die Lehre des Empedokles vorzüglich auf die der Eleaten zurückführen möchte, führt hierbei auch eine Stelle des Diogenes L. an (IX, 19.) nach welcher Xenophanes vier Stoffe als Elemente angenommen habe, und die oben angeführte Stelle des Stobäus über Zeno und Melissus (ecl. phys. p. 60.) in welcher Beiden die Empedokleische Lehre zugeschrieben wird. Allein, abgesehen davon, daß diese Nachrichten dem ausdrücklichen Zeugniß in der vorher angeführten Stelle widersprechen, so könnte ein Anderer, welcher die Lehre des Empedokles von den Pythagoreern ableiten wollte, sich auf denselben Diogenes und Sextus Emp. berufen. (Diog. L. VIII, 25. vgl. Sext. Emp. X, 283) A. d. H.

1) Plutarchus decret. Philos. I. c. 3. *Εμπεδοκλης — τετταρα μεν λεγει στοιχεῖα, πῦρ, αερα, ὕδωρ, γην· — φησι δε οὕτως:*
Τετταρα των παντων ριζωματα πρωτον ακουε·
Ζεύς αργης, Ηρητε φερεσβιος, η δ' Αϊδωνευς,
Νηστις θ', ἣ δακρυοις τεγγει κρουνωμα βροτειον.
[bei Sturz Fragm. v. 26. nach Clem. Alex. Strom. V, 624. vgl. die Anm. daselbst 549 f. und die erklärenden Stellen bei Sturz T. I. p. 209 f.] Stobaeus Eclog. Physic. Vol. I. p. 286.

1a) Plutarch. decret. Philos. I, c. 13. *Εμπεδοκλης προ των τεσσαρων στοιχειων θραυσματα ελαχιστα. οιονει στοιχεια πριν στοιχειων, ὁμοιομερη. ὅπερ εστι στρογγυλα·* Cap. 17. *Εμπεδοκλης δε εκ μικροτερων ογκων τα στοιχεια συγκρινει, ἅπερ εστιν ελαχιστα και οιονει στοιχεια (πριν) στοιχειων.* C. 18. (*φησι*) „*ουδεν τι του παντος κενον πελει, ουδε περισσον*" Aristoteles de generat. et corrupt. I, c. 8. *Σχεδον δε και Εμπεδοκλει αναγκαιον λεγειν ὥσπερ και Λευκιππος φησιν. ειναι γαρ αττα στερεα, αδιαιρετα δε, ει μη παντη ποροι συνεχεις εισι· τουτο δε αδυνατον· αναγκη αρα τα μεν απτομενα ειναι αδιαιρετα, τα δε μεταξυ αυτων κενα,*

Eine Vorstellungsart, die viel Aehnlichkeit mit des Anaxagoras Homoiomerien hat *).

ους εκεινος λεγει πορους. Εμπεδοκλει δε τα μεν αλλα φανερον, ότι μεχρι των στοιχειων εχει την γενεσιν και την φθοραν· αυτων τε τουτων πως γινεται και φθειρεται το σωρευομενον μεγεθος, ουτε δηλον, ουτε ενδεχεται λεγειν αυτῳ, μη λεγοντι και του πυρος ειναι στοιχεῖον. II, c. 6. αλλα μεν ουδ' αυξησις αν ειη κατ' Εμπεδοκλεα, αλλ' ἤ ἡ κατα προσθεσιν. πυρι γαρ αυξει το πυρ·
„Αυξει δε χθων μεν σφετερον γενος, αιθερα δ' αιθηρ"
[Gegen unsern Verf. bemerkt Ritter a. a. O. S. 431. richtig, und gestützt auf die angeführten Stellen des Aristoteles, daß Empedokles die Lehre von untrennbaren Theilen der Elemente nicht ausdrücklich aufgestellt habe; vgl. Ar. de coelo III, 6. Spätere legten die aus seiner Lehre sich ergebende Folgerung ihm selbst bei. So faßt dieß auch Jo. Philopon. ad Ar. de gen. et corr. p. 36b.
Zus. d. H.]

*) Gerade darin findet Aristoteles (de generat. et corrupt. I, 1. de coelo III, 3) und mit ihm Simplicius (ad Ar. de coelo. p. 148b et 149a) einen Unterschied zwischen Empedokles und Anaxagoras Lehren, daß Empedokles seine vier Elemente für einfach hält, Anaxagoras aber eine Zusammensetzung derselben aus den Homöomerien annimmt. — Bei der Empedokleischen Lehre von den Elementen darf man überhaupt nicht übersehen, daß Empedokles, der wohl den Ausdruck der Elemente nicht einmal brauchte, Feuer, Wasser, Luft und Erde als Grundmaterien und Grundkörper (Wurzeln, ῥιζωματα παντων, nennt er sie mit poet. Ausdruck) ansah, indem er sie bald unter bildlicher Einkleidung (in dem angeführten Fragmente 26 u. ff. d. Sturz), bald mit eigentlichem Namen (v. 50. πυρ και ὑδωρ και γαια, και ηέρος απλετον ὑψος) nennt, bald aber die sie repräsentirenden Erscheinungen, Sonne, Erde, Himmel, Wasser an ihre Stelle setzt, wie in dem Fragment 127 u. f.
αρτια μεν γαρ παντα ἑαυτων αυτα μερεσσιν,
ηλεκτωρ τε χθων τε και ουρανος η δε θαλασσα,
όσσα σφιν εν θνητοισιν αποπλαχθεντα πεφυκεν.
und in den Fragmenten (v. 178 ff. bei Sturz) welche Aristoteles (de gen. et corr. II, 6. und de Xenoph. c. II.) anführt:
Αυξει δε χθων μεν σφετερον γενος, αιθερα δ' αιθηρ —
αιθηρ. μακρῆσι κατα χθονα δυετο ῥιζαις —
Ειπερ απειρονα γης τε βυθη και δαψιλος αιθηρ
ὡς δια πολλων δη βροτεων ῥηθεντα ματαιως
εκκεχυται στοματων, ολιγον του παντος ιδοντων.
Aber nur die erstern konnte er für einfach halten, nehmlich der Qualität, nicht der Quantität nach, wie die entscheidenden Stellen des Aristoteles sagen (Anm. 2. αλλ' ἤ πληθει και ολιγοτητι etc. und Anm. 10. πυρ εις ἑν etc.) wonach die Theile jener Grundmaterien zusammentreten und sich trennen, ohne daß doch diese gleichartigen Theile nicht weiter zerlegbare (also Atomen) wären, wie Tennem. oben, der Stelle Ar. de coelo III, 6. wider-

II. Diese letzten Elementartheile (die Elemente) sind unveränderlich, (αμεταβλητα) unzerstörbar (αφθαρτα) ewig (αϊδια). Sie machen den Stoff aller Dinge aus; alle Veränderungen hängen von der Veränderung ihrer Zusammensetzung und Mischung ab. Denn wenn es keine solche dichten Materientheile gäbe, welche sich berührten, so würde es lauter leere Zwischenräume geben, d. i. nichts Reales, sondern nur leerer Raum seyn *). Es gibt im eigentlichen Sinne keine Entstehung und keine Vernichtung der Dinge **). Was wir so nennen, ist nur Anhäufung, Verbindung der Elemente zu einem Aggregate, und Aufhebung des Zusammenhangs derselben [2]).

---

streitend, sagt. — Jene letztern aber sind auch aus ungleichartigen Theilen zusammengesetzt; siehe m. Anmerkung zu Satz III. A. d. H.

*) Der Verfasser hat sich aber in dieser Stelle der beurtheilenden Worte des Aristoteles (de gen. et corr., s. die Anmerkung 1a. und des Jo. Philop. Erklärung b. Sturz p. 155.) als Schlüsse des Empedokles bedient. Aristoteles sagt aber nur, Empedokles hätte bei folgerechter Lehre untheilbare Grundkörper, wie Leucippus, annehmen müssen. A. d. H.

**) Oder wie er es nach Plutarch nannte, keine φυσις und kein θανατος (vgl. Sturz a. a. O. p. 265 sq.) Daß nichts eigentlich entstehe und vergehe, sondern alles nur aus Mischungen sich absondere, und mit andern zu neuen Mischungen zusammentrete, spricht Empedokles in mehrern Bruchstücken aus (bei Sturz v. 61—67, 105—108; 109—111; 112—116; 117; 124.) Sonach ist alle Erscheinung Gestaltenwechsel, Wechsel der Verbindungen, und dieser selbst unaufhörlich. (v. 80—81 und 159; v. 103 u. 104.) Es giebt nur Werden, kein Seyn (Plato Theaet. 252 D. E.) nehmlich in dem κοσμος. A. d. H.

2) Aristoteles de generatione et corrupt. I, c. 1. διο λεγει τον τροπον τουτον ὁ Εμπ. ὁτι „φυσις ουδενος εστιν αλλα μονον μιξις τε διαλλαξις τε μιγεντων." [Cf. de Xenophane c. 2. των οντων τα μεν αϊδια ειναι φησι, πυρ και υδωρ και γην και αερα· τα δ' αλλα γινεσθαι τε, και γεγονεναι εκ τουτων. ουδεμια γαρ ετερα, ὡς οιεται, γενεσις εστι τοις ουσιν. αλλα μονον etc. — μιγεντων εστι· φυσις δ' ἐπι τοις ονομαζεται ανθρωποισιν.] Metaphysic I, c. 3. 4. Ε. τα τετταρα (τιθησι) προς τοις ειρημενοις γην προσθεις τεταρτον· ταυτα γαρ αει διαμενειν και ου γινεσθαι, αλλ' ἠ πληθει και ολιγοτητι συγκρινομενα και διακρινομενα, εις ἑν τε και εξ ἑνος. (Cf. Simpl. ad

III. Die Elementartheile, welche durch ihre Verbindung die Dinge bilden, sind nicht alle von einerlei Art; es verbinden sich Feuertheile, Erdtheile, Wassertheile u. s. w. Das Ganze wird nach dem Uebergewichte der Theile einerlei Art Feuer, Erde, Wasser genannt [3]). Eine Behauptung, in welcher sich Empedokles und Anaxagoras Systeme berühren *).

---

phys. I, p. 6b. und de coelo p. 155a.) de generat. et corrupt. I, c. 8. s. vorhergehende Anm.

3) Aristoteles Physicor. I, c. 4. Empedokles behauptete, wie Anaxagoras, τα οντα ἑν και πολλα ειναι. Οσοι δ' ἑν και πολλα φασιν ειναι, ωσπερ Ε. και Αναξαγορας· εκ του μιγματος γαρ και ουτοι εκκρινουσι τα αλλα. de Coelo III, c. 7. οι μεν περι Ε. και Δημοκριτον λανθανουσι αυτοι εαυτους, ου γενεσιν εξ' αλληλων ποιουντες, αλλα φαινομενην γενεσιν· ενυπαρχον γαρ εκαστον εκκρινεσθαι φασιν, ωσπερ εξ αγγειου της γενεσεως ουσης, αλλ' ουκ εκ τινος υλης ουδε γιγνεσθαι μεταβαλλοντος. de generat. et corrupt II, c. 3. ενιοι δ' ευθυς τετταρα λεγουσιν, οιον Εμπ. συναγει δε και ταυτα εις τα δυο· τῳ γαρ πυρι τ' αλλα παντα αντιτιθησιν ουκ εστι δε το πυρ, και ο αηρ και εκαστον των ειρημενων απλουν, αλλα μικτον. τα δ' απλα τοιαυτα μεν εισιν, ου μεντοι ταυτα. c. 6. (s. Anm. 1a.)

*) Ritter bemerkt hier (a. a. O. S. 447) gegen unsern Verfasser und gegen Krug, der ihm folgt, daß die hier Anm. 3. angeführten Stellen den unter III. aufgestellten Satz: auch die Elemente des Empedokles seyen aus ungleichartigen Theilen zusammengesetzt (was auch dem Satz I. widerspricht) keinesweges beweisen. Die erstere Stelle nehmlich, welche ihre vollkommene Deutlichkeit durch Vergleichung mit der schon angeführten des Plato (Sophist. 242 E.) erhält, gehöre gar nicht hieher. Die Behauptung aber, daß Feuer, Luft rc. gemischt seyen (in der letzten Stelle) beziehe sich nicht mehr auf Empedokles, von welchem vorher die Rede war. Nach meiner Ansicht gilt diese Art der Zusammensetzung ebenfalls nur von den die Elemente repräsentirenden Erscheinungen (s. m. Anm ** zu Satz I.) So ist zu verstehen das bei Proklus (ad Tim. III. p. 141.) vorkommende Fragment (b. Sturz v. 188.)

πολλα δ' ενερθ' υδεος πυρα καιεται.

ferner das bei Simplicius] ad] Ar. phys. I. p. 7b. (Sturz v. 203.)

η δε χθων τουτοισιν ιση συνεκυρσε μαλιστα
Ηφαιστῳ τ' ομβρῳ τε και αιθερι παμφανοωντι

und bei Arist. de anima I., 5. (Sturz v. 208.)

η δε χθων επιηρος εν ευστερνοις χοανοισι,
των δυο των οκτω μοιρων λαχε Νηστιδος αιγλης,
τεσσαρα δ' Ηφαιστοιο· τα δ' οστεα λευκα γενοντο.

Was aber die Zusammensetzung aller Dinge durch die Elemente und die davon abhängige Verschiedenheit derselben anlangt,

IV. Empedokles machte einen Unterschied zwischen den Elementen, indem er unter ihnen das Feuer besonders auszeichnete, und diesem die drei übrigen entgegensetzte [4]). Ungeachtet sich in den alten Schriftstellern nichts zur Aufklärung dieser Behauptung findet, so kann man doch kaum zweifeln, daß dieses wieder eine Spur Heraklitischer Dogmen sey *). Das Feuer ist das wirkende Princip, die

---

so bezieht sich darauf das bedeutende Fragment bei Simplicius (in phys. Arist. p. 34a) nach welchem die Erscheinungen von der quantitativ verschiedenen Mischung und Sonderung der Elemente abhängen. (V. 82 sq. b. Sturz.)

ως δ' οποταν γραφεες αναθηματα ποικιλλωσιν
ανερες, αμφι τεχνης υπο μητιος ἐυ δεδαωτες,
οι τ' έπει ουν μαρψωσι πολυχροα φαρμακα χερσιν,
αρμονιη μιξαντε τα μεν πλεω, αλλα δ' ελασσω,
εκ των ειδεα πασ' εναλιγκια πορσυνεουσι,
δενδρεα τε κτιζον τε και ανερας ηδε γυναικας,
θηρας τ' οιωνους etc.

Hierbei kann ich nicht umhin meine Verwundrung darüber zu äußern, daß die neuen Geschichtschreiber der Philosophie bei der Lehre des Empedokles dessen eigne Fragmente so wenig benutzt haben. A. d. H.

4) Aristoteles de generat. et corrupt. II, c. 3. *συναγει δε* etc. s. 3 Anm. Metaphys. I, c. 4. *ου μην χρηται γε τετταρσιν (στοιχ.) αλλ' ως δυσιν ουσι μονοις, πυρι μεν καθ' αυτο, τοις δ' αντικειμενοις ως μια φυσει, γη τε και αερι και ὑδατι* Cf. Alex. Aphrod. p. 15 ad h. l. Bei diesem Dogma des Empedokles darf nicht unbemerkt gelassen werden, daß er die Elemente dennoch als gleich bezeichnete; Ar. de gen. et corr. II, 6. *θαυμασειε δ'αν τις των λεγοντων πλειω ενος τα στοιχεια των σωματων, ωστε μη μεταβαλλειν εις αλληλα, ωσπερ Εμπεδοκλης φησι, πως ενδεχεται λεγειν αυτοις ειναι συμβλητα τα στοιχεια· καιτοι λεγει ουτω „ταυτα γαρ ισα παντα."* S. auch die Stellen der Erklärer bei Sturz T. I. p. 177 ff. u. p. 188. Diese Gleichheit wird darein gesetzt, daß sie nicht in einander übergehen (Ar. de gen. et corr. II, 1.) oder auseinander hervorgehen (Vgl. die von Sturz angeführte Stelle Ar. meteorol. I. 3. *ει τις φησι μεν μη γιγνεσθαι ταυτα εξ αλληλων, ισα μεντοι την δυναμιν ειναι* etc.) daß sie also gleiche Dignität haben. Vgl. Fragm. v. 59. (apd. Sturz.) *ταυτα γαρ ισα τε παντα και ηλικα γενναν εασι."* Zus. d. H.]

*) Andeutungen bei Aristoteles und seinen Erklärern finden sich mehrere, welche aber von den Neuern verschieden benutzt werden. Wollte man diese Auszeichnung des Feuers als Heraklitisch betrachten, so hätte man zu bedenken, daß doch bei diesem das Feuer eine ganz andre Rolle spielt, und keine von einander unabhängigen und unveränderlichen Elemente vorkommen. Uebrigens konnte

übrigen drei sind mehr als todte Masse zu betrachten. Denn welcher Gegensatz ließe sich sonst hier denken? Und

---

Empedokles wohl auch dem Feuer die Rolle des Thätigern beilegen, und es der Erde, als Extrem entgegensetzen (vgl. das Fragment b. Sturz v. 240. η δε φλοξ ιλαειρα μινυνθαδιης τυχε γαιης ohne Heraklit darin zu folgen. Sturz, welcher hier die verschiedenartigsten Vorstellungen durch einander mischt, bezieht jene Auszeichnung des Feuers darauf, daß Empedokles als Pythagoreer der Urmasse (welche er unter dem το ἕν des Empedokles versteht) eine feurige Natur beigelegt habe, indem er die Stellen des Aristoteles, welche von dieser Auszeichnung handeln, fälschlich als Beweise dieser Hypothese anführt, statt erst die Bedeutung dieser Auszeichnung in jenen Stellen zu erweisen. Daß übrigens mit jener Hypothese die Gleichheit, Unabhängigkeit, und das Nichtineinanderübergehen der Elemente aufgehoben werde, leuchtet ein; aber hier ist es bequem die von Aristoteles getadelte Inconsequenz vorzuschieben. — Ritter versteht jene Auszeichnung des Feuers von einem solchen Vorzuge desselben vor allen übrigen Elementen, vermöge dessen Empedokles dasselbe als den edleren Bestandtheil in allen Mischungen angesehen und den übrigen Elementen, als den unedleren, entgegengesetzt habe. Er bezieht auch dieses auf die eleatische Lehre, nehmlich auf die des Parmenides von dem Feuer und der Erde, nach welcher jenes das Seiende, diese das Nichtseiende in den Dingen darstellt. Empedokles übrige Lehren vom Tode, vom Schlafe und von der Verschiedenheit der Geburten scheinen dieses zu bestätigen. (S. Ritter a. a. O. S. 428 ff.) — Näher liegt es jedoch, jenen Vorzug mit der Grundlehre des Empedokles von den bewegenden Kräften in Verbindung zu bringen. Auf diese bezogen können wir annehmen, daß das Feuer ihm auf der Seite der φιλια oder der vereinigenden Kraft steht, die andern aber sämmtlich auf Seiten der εχθρα d. i. der trennenden Kraft. Die Belege dazu finde ich in folgenden Stellen: Simpl. in Ar. phys. I, p. 43a. και Ε. γουν και τοι δυο εν τοις στοιχειοις εναντιωσεις υποθεμενος, θερμου και ψιχρου, υγρου και ξηρου, εις μιαν τας δυο συνεκορυφωσε την του νεικους και της φιλιας, ωσπερ και ταυτην εις μοναδα την της αναγκης. Indem nehmlich Empedokles die zwei Gegensätze, die er unter den Elementen fand, auf einen einzigen, den der Freundschaft und Feindschaft (im obigen Sinne) zurückführte, mußte er zugleich folgern, daß das Warme und Trockne dem Kalten und Nassen, wie diese Kräfte, entgegengesetzt seyen. Jenes aber war ihm nun nichts anders als das Feuer, dieses dagegen Erde, Luft und Wasser; wie auch Joh. Philoponus, der nur den Gegensatz des Warmen und Kalten nennt, in mehrern bei Sturz p. 173. angeführten Stellen die letztern zusammengenommen für das Kalte erklärt, und Empedokles selbst, in seinem Fragmente bei Clemens Alex. Strom. V. p. 570 A. (Sturz v. 165.)

ειδ᾽ αγ᾽ εγω τοι νυν λεξω πρωθ᾽ ἥλιον αρχην

(wo ηλιος doch für πυρ steht; s. m. Anmerkung * zu S. 282.) ihm einen Vorzug beilegt; und von den ersten Erdgeschöpfen sagt

dann kommt das bestätigende Zeugniß des Pseudo-Origenes hinzu [5]).

V. Die wirkenden Ursachen aller Veränderungen sind **Freundschaft** (φιλια) und **Feindschaft** (το νεικος), oder Anziehungskraft und Zurückstoßungskraft *). Empedokles ver-

---

das **Feuer**, immer nach dem **Aehnlichen strebend** (τους μεν πυρ ανεπεμπε, θελον προς ὁμοιον ἱκεσθαι; b. Sturz v. 199) habe sie hervorgesendet, womit die Beziehung des Feuers auf die φιλια klar bezeichnet zu seyn scheint; wogegen Plutarch (de primo frigido T. II. p. 952 B. s. Sturz p. 230.) kein Gehör verdient. Das Feuer wird also hier zugleich als das **Kräftigere, Thätigere** angesehen, daher auch das Warme und Trockne die Geburt des **männlichen** Geschlechts, das Feuchte die des **weiblichen** bedingt. (Fragm. v. 241 aus Galen Com. ad Hippocr. epidem. T. V.

εν γαρ θερμοτερῳ το κατ' αρρενα επλετο γαιης
και μελανες δια τουτο, και ανδρωδεστεροι ανδρες,
και λαχνηεντες μαλλον

und bei Arist. de gener. anim. I, 18. Vgl. IV, 1. (v. 244. b. Sturz.)

αλλα διεσπασται μελεων φυσις. ἡ μεν τανδρος,
εγκεχυται θερμοισι. τα δ' εκτελεθουσι γυναικες
ψυχεος αντιασαντα

Das Wesentliche hierbei ist, daß die Principien des Empedokles in bestimmtere **Entgegensetzung** treten, als bei den Frühern, was in dem Folgenden noch mehr sich zeigen wird. A. d. H.]

5) Pseudo-Origenis Philosophumena c. III. [Da dieser Gegensatz sonst in Empedokles Lehre nicht sehr hervortritt, so ist auch dieser Quelle, wie schon Ritter S. 428 a. a. O. bemerkte, nicht sehr zu trauen. Zus. d. H.]

*) In den unten angeführten Stellen des Aristoteles ist der **Dualismus** des Empedokles bestimmt ausgesprochen. Derselbe thut sich auch in jener Anordnung der vier Grundmaterien oder Elemente kund, (vgl. Anm. * zu Satz IV.) und ist so durchgreifend, daß der Gegensatz selbst in jenen die Elemente repräsentirenden Körpern, so wie an allem Lebendigen von Empedokles nachgewiesen wird. Man sehe auch das Bruchstück bei Simpl. ad Ar. phys. I. p. 34a. bei Sturz v. 68 sqq.

Αλλ' αγε των δ' οαρων προτερων επι μαρτυρα δερκευ
ει τι και εν προτεροισι λιποξυγον επλετο μορφῃ,
ηελιον μεν λαμπρον ορᾶν και θερμον απαντη,
αμβροτα δ' οσσα εδεῖτο και αργετι δευεται αυγῃ,
ομβρον δ' εν πασι δνοφοεντα τε ριγαλεον τε,
εκ δ' αιης προρεουσι θελυμνα τε και στερεα γε·
εν δε κοτῳ διαμορφα και ανδιχα παντα πελονται,
συν δ' εβη εν φιλοτητι και αλληλοισι ποθεῖται.
εκ τουτων γαρ παντ' ἠν, ὁσσα τε εστι και εσται,
δενδρα τε βεβλαστηκε και ανερες ηδε γυναικες,

steht darunter keine Substanzen, denn das einzige Substanzielle sind die Elemente und ihre Aggregate, sondern aus

---

Θηρες τ' οιωνοι τε και υδατοθρεμμονες ιχθυς,
και τε θεοι δολιχαιωνες τιμῃσι φεριστοι,

und den von den Gliedern handelnden Vers (v. 211.) εξ αρθροιν δε δυοιν καρπος συμπηγνυται αει, welchen Sturz (vgl. p. 415.) aus Arist. de insecabil. lin. fin. zusammengesetzt hat. — Sehen wir nun blos auf des Empedokles Bruchstücke, so scheint es uns, als ob derselbe in seiner φιλια und dem νεικος, die er auch mit mythischen Namen Αφροδιτη und Αρης nannte (vgl. Sturz a. a. O. p. 241 und 254) nur die ursprünglich entgegengesetzten Zustände und Grundverhältnisse der Dinge personificirte, nehmlich die Verbindung (συγκρισεως concretio) und die Trennung (διακρισεως discretio) wofür er selbst in dem Bruchstücke bei Aristoteles (de gen. et corr. I, 1.) die Worte μιξις und διαλλαξις braucht. In dieser Beziehung sagt er in den vorhin angeführten Versen, daß durch jene Alles sey, oder wie Andere erklärend sagen, Alles werde durch Scheidung und Verbindung der Urstoffe (z. B. Chalcid. ad Timaeum p. 379). Aristoteles aber, der den unbestimmten, poetischen Ausdruck des Empedokles unter das systematische Fachwerk seiner Theorie von den Ursachen und Prinzipien zu bringen sucht, nennt jene φιλια und den νεικος bewegende Ursachen (κινητικα s. Met. I, III, 4. de gen. et corr. I, 1.) und suchte auch zu erklären, warum Empedokles sie als zwei gesetzt habe; (s. Anm. 6.) doch führt er an einem andern Orte (Met. XII, 10. s. Anm. 16) die φιλια auch wieder als materielles Element an. Auf jene schärferen Bestimmungen des Aristoteles sahen nun die nachfolgenden Berichterstatter immer hin, wie z. B. Sextus, wenn er sie δραστηριους αρχας nennt und den 4 Elementen als υλικοις entgegensetzt, (VII. adv. Math. 115. vgl. IX, 4.) und Simplicius, wenn er (ad Ar. phys. III. p. 105.) ihn nennt ποιητικα αιτια εισαγοντα. Der erstere nennt nur insbesondere die Freundschaft αιτιαν συναγωγον, die Feindschaft διαλυτικην; der letztere nennt jene (ad Ar. de Coelo III. p. 144b.) αιτιαν της μιξεως, diese της διακρισεως; jene δυναμιν ενοποιον, (ad Ar. phys. I. p. 10.) diese ετεροποιον, und Plotin sagt Enn. V. lib. I. cap. 9. νεικος διαιρει, φιλια ενοι. Daß nun ferner Empedokles Verbindung und Trennung als Entstehen und Vergehen betrachtet, oder vielmehr an dessen Stelle gesetzt habe, (s. Anm. Satz II.) erhellt aus folgenden Versen: (Sturz v. 36 sq. Simpl. ad. Ar. phys. fol. 34a.)

δοιη δε θνητων γενεσις, δοιη δ' απολειψις.
την μεν γαρ παντων συνοδος τικτει τ' ολεκει τε
η δε, παλιν διαφυομενων, θρεφθεισα απεπτη.

(Met. II, 4. s. Anm. 10.) Aristoteles nennt daher weiter den Streit die Ursache des Vergehens (αιτιον φθορᾶς) und die Freundschaft setzt er als Ursache des Seyns (του ειναι), was hier auch die Bedeutung des Bestehens hat. Dieß nun vorausgesetzt, tadelt er den Empedokles (am angef. O.), dessen Consequenz er im Allgemeinen rühmt, daß er, indem er durch den Streit auch Dinge entstehen, durch die Freundschaft sie auch vergehen lasse,

Kräfte der Materientheile *). Gleichartige Materien ziehen sich an und verbinden sich, ungleichartige stoßen einander zurück; es entstehen Aggre-

mithin inconsequent sey (vgl. Ar. met. I, 4.) aus einem und demselben Prinzipe Seyn und Vergehen ableite. Nun sieht zwar Empedokles Verbindung und Trennung, und dadurch Entstehen und Vergehen, als Entgegengesetzte an, und schreibt ihnen eine abwechselnde Herrschaft zu; aber er trennt sie nicht, sondern setzt sie immer mit und in Beziehung auf einander; so ist Verbindung nicht ohne Trennung und umgekehrt; nehmlich die Verbindung des Einzelnen zu besonderen Erscheinungen ist ihre Trennung im Ganzen; die Trennung des Einzelnen (das Zerfallen in Theile) Verbindung im Ganzen; und es ist somit der Voraussetzung des Empedokles nicht entgegen, wenn die φιλια des Empedokles, wie Aristoteles sagt: in Eins zusammenführend das Einzelne vernichtet, so wie man dagegen von dem νεικος des Empedokles sagen könnte, daß er das Ganze trennend das Einzelne hervorgehen lasse. A. d. H.

*) Das Schwanken und die Verschiedenheit der Erklärer des Aristoteles darüber, ob jene bewegenden Ursachen nach Empedokles körperlich oder unkörperlich zu denken, (vgl. Sturz a. a. O. p. 227 sqq.) ist wohl in der Natur der Personifikation, welche mit der unangemessenen poetischen Form des Empedokles zusammenhängt, ebenfalls begründet. (S. m. vor. Anm.) Ritter scheint zu weit zu gehen, wenn er sie (a. a. O. S. 434) für körperliche Ursachen oder Substanzen erklärt, und sich auf die Schwierigkeit beruft, „welche für den ersten Anfang der Philosophie darin liege, sich etwas Nichtsinnliches zu denken." — Aber diese Schwierigkeit konnte den Empedokles, vor dem die Philosophie schon längst ihren Anfang genommen hatte, und der selbst von der Gottheit an einem andern Orte in so erhabenen Ausdrücken spricht, wenigstens nicht nöthigen, die Kräfte der Materie als körperliche Substanzen zu denken. Zunächst erscheinen Verbindung und Trennung bei dem Empedokles in den materiellen Elementen, gleichsam als allgemeine Kräfte der Materie, und auch die berühmte Stelle: νεικος — πλατος τε (s. Anm. 6.) scheint nur das gleiche Wirken beider im Raume, nicht daß sie selbst räumlich seyen, zu bezeichnen. Anderntheils deutet auch Aristoteles treffend das Uebergehen der bewegenden Prinzipien des Empedokles in das sittliche Gebiet an (vgl. die Stelle der Metaphysik Anm. 6 u. 16.), welches auch die Namen selbst und die Prädikate, welche Empedokles jenen Kräften beilegte, so wie andere Spuren, die wir in seinen Bruchstücken finden, bestätigen (S. Ritter S. 435. und Sturz p. 232 sq.) A. d. H.

gate *), und schon vorhandene werden verändert und aufgelöst [6]).

---

*) Fragt man nun, wodurch die Verbindung und Trennung der Elemente bestimmt werde, so hängt die Beantwortung dieser Frage von dem Verhältnisse ab, in welchem man sich jene Elemente zu den bewegenden Kräften denkt. Denn sind diese Kräfte **in** den materiellen Grundstoffen, so wird die Verbindung und Trennung derselben durch ihre eigenthümliche Beschaffenheit bestimmt, wobei freilich die Materie mit **ursprünglichen** Differenzen vorausgesetzt wird, welche Empedokles bei seinen Elementen, wie früher angeführte Stellen bezeugen, allerdings auch annimmt, obgleich die Elemente erst durch den **Streit** aus ursprünglicher Einheit herausgeschieden worden seyn sollen. Werden aber Liebe und Haß als von **außen** her bewegende Mächte angesehen, dann haben die Stoffe keine eigne Bewegung, und die Verbindung und Trennung ist ihnen zufällig. Wer diesen Unterschied berücksichtigt, der wird des Aristoteles und seiner Erklärer Kritik (vgl. die Stellen Arist. de gen. et corr. I, 1. II, 6. Phys. II, 4. VIII, 1. de anim. I, 4. de coelo II, 12. III, 2. und die seiner Erklärer bei Sturz p. 193 sq. und 247 sq.) welche den Empedokles der Inconsequenz beschuldigt, aber sich mehr zu der **zweiten** Meinung, aus dem vorhin angegebenen Grunde (s. m. vorige Anm.) hinneigt, zu würdigen, und in wie weit sie gegründet ist, leichter einzusehn im Stande seyn. Anders urtheilt Ritter über diesen Gegenstand, a. a. O. S. 436 ff. A. d. H.

6) Aristoteles' Metaphysicor. I, c. 4. *επει δε και τἀναντια τοις αγαθοις ενοντα εφαινετο εν τῃ φυσει, και ου μονον ταξις και το καλον, αλλα και αταξια και το αισχρον, και πλειω τα κακα των αγαθων και τα φαυλα των καλων, οὑτως ἀλλος τις φιλιαν εισηνεγκε και νεικος, ἑκατερον ἑκατερων αιτιον τουτων. ει γαρ τις ακολουθοιη και λαμβανοι προς την διανοιαν και μη προς ἁ ψελλιζεται λεγων Εμπεδοκλης, εὑρησει την μεν φιλιαν αιτιαν ουσαν των αγαθων, το τε νεικος των κακων· ὡστ' ει τις φαιη τροπον τινα και λεγειν και πρωτον λεγειν το κακον και το αγαθον αρχας Εμπεδοκλεα, ταχ' αν λεγοι καλως, ειπερ το των αγαθων ἁπαντων αιτιον αυτο τ'αγαθον εστι και των κακων το κακον.* — Später: *Εμπ. μεν ουν παρα τους προτερον πρωτος ταυτην την αιτιαν* (nehmlich die *αρχην της κινησεως*) *διελων εισηνεγκεν, ου μιαν ποιησας την της κινησεως αρχην, αλλ' ἑτερας τε και εναντιας.* Sextus adversus Mathematicos IX, §. 10. et X, 317. *συν γαρ τοις τεσσαρσι στοιχειοις το νεικος και την φιλιαν καταριθμειται· την μεν φιλιαν ὡς συναγαγον αιτιαν; το δε νεικος ὡς διαλυτικην* — (bei Sturz v. 30 sq. und v. 51.)

Νεικος δ' ουλομενον διχα των αταλαντον ἁπαντῃ,

και φιλιη μετα τοισιν, (φιλοτης εν τοισιν) ιση μηκος τε πλατος τε.

Aristoteles Ethicor. Nicomach. VIII, c. 2. *Εμπ. το γαρ ὁμοιον του ὁμοιου εφιεσθαι* [Hierher gehören auch die Bruchstücke bei Simplicius (bei Sturz v. 147—148, nach Peyron p. 54.

VI. Da Empedokles alle vorhandene Körper als Aggregate von einfachen Bestandtheilen betrachtete, und ihm die Welt der Inbegriff aller bestehenden Aggregate ist 7), so mußte er nothwendig, indem er den ersten Ursprung der Welt erforschen wollte, auf ein Chaos kommen, in welchem alle Elementartheile unverbunden und unter einander gemischt wären. Dieses Gemisch, in welchem nichts zu unterscheiden ist, und alle Kräfte der Elementartheile unwirksam schlummern, nannte er das Eine, das All, den Inbegriff aller rohen, nicht gebildeten Materie *), die nur dadurch Einheit hat,

---

Αἶψα δε (wahrscheinlich durch den νεικος) θνητ᾽ εφυοντο, τα πριν μαθον αθανατ᾽ ειναι,
ζωρα τε, τα πριν ακρητα, (durch die φιλια) διαλλαξαντα κελευθους.

Von der Verbindung des Gleichartigen heißt es (bei Macrob. Saturn. VII, 5. vgl. Plutarch IV, 1. Sturz v. 157 sq.)

ὡς γλυκυ μεν γλυκυ μαρπτε, πικρον δ᾽ επι πικρον ορουσε,
οξυ δ᾽ επ᾽ οξυ εβη, θερμον δ᾽ εποχευετο θερμῳ.

Vgl. auch v. 131 sqq. Zus. d. H.]

7) Plutarchus decret. Philosophor. I, c. 5. Εμπεδοκλης δε κοσμον μεν ἑνα (απεφηνατο), ου μεντοι το παν ειναι τον κοσμον, αλλ᾽ ολιγον τι του παντος μερος, το δε λοιπον αργην ὑλην. [Vgl. Sturz p. 276 sq. welcher mehrere Stellen anführt, nach welchen κοσμος, wenn es im umfassenden Sinne genommen wird, bei Empedokles als das Gebiet der gesonderten und immer wechselnden Erscheinungen gedacht werden muß. Auch geht dies aus der besondern Beziehung des κοσμος auf den Haß (νεικος) hervor, worüber s. d. Stelle des Simpl. ad Ar. de coelo III, p. 145b. Zus. d. H.]

*) Weder den Ausdruck Chaos, noch den des μιγμα, welchen Aristoteles (s. Anm. 3.) braucht, finden wir in den Bruchstücken des Empedokles. Dagegen finden wir, den Ursprung der Dinge betreffend, bei ihm den Gegensatz von ἑν und πολλα bestimmt ausgesprochen. Z. B. in der Stelle (v. 34 und 47. bei Sturz vgl. v. 100 f.)

διπλ᾽ ερεω· τοτε μεν γαρ ἑν ηυξηθη μονον ειναι
εκ πλεονων, τοτε δ᾽ αυ διεφυ πλεον εξ ἑνος ειναι.
δοιη δε (s. m. Anm. zu Satz V. S. 288.)

Bald wird aus Vielem Eins, bald aus Einem Vieles. Hiermit wird der Kreislauf des Werdens und Vergehens der einzelnen Dinge bezeichnet, von dem es auch v. 45. heißt:

ταυτῃ δ᾽ αιεν εασιν ακινητα κατα κυκλον.

Mit dem ἑν hängt vorzugsweise die Liebe, Freundschaft (φιλια) zusammen, mit dem Vielen der Haß, Streit (νεικος); weil jene einende, dieser trennende Kraft ist. So scheint er nun auch im Ganzen σφαιρος und κοσμος unterschieden zu haben. Wenn

nun κοσμος die Welt der gesonderten Erscheinungen bezeichnet (Anm. 7.), so haben wir unter dem σφαιρος die Grundeinheit der Dinge, oder einen Zustand, in welchem diese die Oberhand hat, zu verstehen. Beide sind so einander entgegengesetzt, daß die Elemente aus dem σφαιρος ausgeschieden werden, wodurch der κοσμος entsteht, bald der κοσμος wieder in den σφαιρος zurückgeht durch die Uebermacht der φιλια, (Vgl. Simpl. ad Ar. de coelo p. 68b. Jo. Philopon. ad Ar. phys. ausc. I, 6. C. 4. sq.) indem nehmlich bald das Eine, bald das Andere, bald Liebe bald Haß periodisch vorherrschend wird (v. 60.)

τιμης δ' αλλης αλλο μεδει, παρα δ' ηθος ἑκαστῳ,
εν δε μερει κρατεουσι περιπλομενοιο χρονοιο.

Von einem ursprünglichen Zustande aber im gewöhnlichen Sinne (d. i. von einem ersten) finden wir in den Bruchstücken des Empedokles nichts. Gleichwohl giebt Empedokles der φιλια entschieden den Vorzug, und hierin liegt eine Hauptverschiedenheit zwischen Heraklit und Empedokles, wie letzterer auch selbst andeutet, indem er anführt, keiner vor ihm habe Aphrodite's Herrschaft worunter er doch die φιλια versteht, in dieser Allgemeinheit gelehrt: (v. 50 sqq.)

την σύ νοῳ δέρκευ, μηδ' ομμασιν ἧσο τεθηπὼς,
ἥτις και θνητοισι νομιζεται εμφυτος αρθροις,
τη τε φιλα φρονεουσ' ιδ' ὁμοιϊα εργα τελουσι,
Γηθοσυνην καλεοντες επωνυμον, ηδ' Αφροδιτην·
την δ' ουτις μεθ' ὑπασιν ελισσομενην δεδάηκε
θνητος ανηρ· συ δ' ακουε λογον στολον ουκ απατηλον·
ταυτα γαρ ισα τε παντα, και ἧλικα γενναν εασσι·

in welchen Worten (die man mit v. 80 f. αυτα γαρ εστιν ταυτα vergleichen kann), auch die Beziehung auf den σφαιρος zu liegen scheint, indem hier die Gleichheit der Dinge, oder ihre Grundeinheit auf die φιλια bezogen werden muß. Diese Gleichheit tritt auch als Hauptmerkmal des σφαιρος in dem, dem Empedokles beigelegten, Bruchstück, welches von jenem handelt, ganz deutlich hervor, (v. 23 bei Sturz vgl. p. 543 sq.)

αλλ' ὁγε παντοθεν ισος εην παμπαν απειρων
σφαῖρος, κυκλοτερης, μονη περιηγεϊ γαιων.

Vielleicht könnte man diesen Vorzug und eine Beziehung auf einen ursprünglichen Weltzustand auch in dem Bruchstücke v. 305. finden:

ουδε τις ἠν κεινοισιν Αρης θεος, ουδε Κυδοιμος,
ουδε Ζευς βασιλευς, ουδε Κρονος, ουδε Ποσειδων,
αλλα Κυπρις βασιλεια.

wenn nicht der durch die Stellung bedingte Sinn dieser abgerißnen Stelle ungewiß wäre. Sehen wir nun auf die ältesten Berichte über Empedokles, so ist vor Allem jene Stelle bei Plato (Soph. 242 E.) zu beachten, in welcher Empedokles mit Heraklit in Hinsicht des Philosophems zusammengestellt wird, daß die Dinge eins und vieles seyen; wobei aber als Unterscheidungslehre des Empedokles angegeben wird, daß nach ihm zu einer Zeit Alles eins und durch Aphrodite befreundet, zu einer andern Zeit aber vieles und mit sich entzweit sey durch den Haß (εν μερει δε τοτε μεν εν ειναι φασι το παν και φιλον υπ' Αφροδιτης, τοτε δε πολλα και πολεμιον αυτο αυτῳ δια νεικος τι). Auch hier ist nicht von einem Urzustande, noch weniger vom Chaos die Rede. Dieser

weil sie, da es keinen leeren Raum giebt, den ganzen Raum erfüllt [8]).

Stelle aber entspricht ganz die in der Anm. 3. angeführte Stelle der Physik des Aristot., welcher Themistius I, p. 18. folgt; nur daß Aristoteles dem Empedokles und Anaxagoras die Annahme eines μιγμα beilegt, (vgl. Met. XII, 2.) aus welchem alles ausgeschieden worden, wovon in den Bruchstücken und bei Plato nicht die Rede ist, und statt welches Ausdrucks Jo. Philopon. ad phys. I, 6 C. den Namen σφαιρος gebraucht. Dies ist nun der Grund, warum einige unter dem ἑν das Chaos verstanden haben, wie unser Verf. In einer andern Stelle des Aristoteles aber (Met. III, al. II, 4.) scheint dieser das ἑν dem θεος gleichzusetzen, wenn man mit Brandis liest (p. 53.) δοξειε δ' αν οὐθεν ἡττον και τουτο (το νεικος) γεννᾳν εξω του ἑνος· ἁπαντα γαρ εκ τουτου ταλλα εστιν πλην ὁ θεος· In demselben Kap. sagt Aristoteles später: Empedokles scheine die Freundschaft für das Eins zu halten, da diese für Alles die Ursache des Einsseyns sey; andere bestimmten das Eins anders. Ganz falsch versteht dies letztere Sturz p. 159. von verschiedenen Erklärungen des Empedokleischen Eins, da doch die von dem Empedokleischen verschiedenen Philosopheme über das Eins gemeint sind, wie es auch die Erklärer (s. Sturz p. 160.) auffassen. Die Stelle heißt: δοξειε γαρ αν λεγειν, τουτο την φιλιαν ειναι· αιτια γοῦν εστιν αυτη, του ἑν ειναι πασιν· ἑτεροι δε πυρ κ. τ. λ. Daß nun Empedokles nach Aristoteles das Eins und Gott gleichgesetzt habe, läßt sich wohl vereinigen, wenn wir an jenen Vorzug der φιλια denken, und uns erinnern, daß sie auch als das Gute, der Haß als das Böse angesehen wird (s. oben), so wie denn auch der σφαιρος, welcher durch die φιλια besteht, dem Empedokles Gott hieß, (nach Simpl. ad Ar. de anim. fol. 18b. und Philopon. ad Ar. de gen. et corr. 2. p. 592. (S. Sturz p. 222.) und so mochte wohl Empedokles überhaupt die Ursache der Einung und das Eins nicht genau unterschieden haben, wie auch die Frage bei Ar. de anima και αυτη (φιλια) ποτερον ὁ λογος εστιν, ἡ παρα τον λογον ἑτερον τι anzudeuten scheint. Der den Aristoteles erklärende Simplicius findet in der Einheit bald den Begriff der wirkenden Kraft, bald die Mischung, bald die Monade der Nothwendigkeit, (s. die bei Sturz p. 165 angef. Stellen); Themistius den σφαιρος, den er als wirkende Ursache ansieht (ebendas.); so daß fast unbegreiflich ist, wie Sturz sich dieser Stellen zur Bestätigung seiner Meinung bedienen konnte, daß jenes Eine das Chaos sey, in welchem doch keinesweges der Begriff einer Vereinigung durch Liebe liegt.

A. d. H.

8) Aristotel. de generatione et corrupt. I, c. 1. Physic. I, c. 4. οἱ δε εκ του ἑνος ενουσας τας εναντιοτητας εκκρινουσιν, ὡσπερ Αναξιμανδρος φησι, και ὁσοι δε ἑν και πολλα s. weiter Anm. 3. Metaphysicor. III, c. 4. [Die in diesem Kapitel der Metaph. vorkommenden Stellen beweisen das Obige nicht, s. m. folgende Anm. A. d. H.] de Coelo IV, c. 2. των μη φασκοντων

Die Ursache der Mischung und Vereinigung aller Elementartheile in dem Chaos ist die Freundschaft; die Ursache der Absonderung derselben und der Bildung besonderer Naturwesen, die Feindschaft. Freundschaft einet, und Feindschaft trennt. Jene ist die Ursache der Zerstörung, diese der Entstehung der Welt. Auch in dem Chaos ist die Feindschaft nicht aufgehoben, weil sonst alles Eins seyn würde. Wenn die Freundschaft alle Dinge vereinigt, so hört die Feindschaft zuletzt zu wirken auf; das heißt, die verschiedenartigen Materientheile werden aus den Aggregaten, in welchen sie zerstreut vorkommen, in eine Masse gesammelt, die Aggregate, das Product der Feindschaft, hören auf, aber nicht die Ursache derselben, welche in der Verschiedenartigkeit der Materien liegt [9].

ειναι κενον — οιον Εμπ. Stobaeus Eclog. Physic. Vol. I. p. 378. „Ουδε τι του παντος κενον πελει ουδε περιττον" (Sturz v. 183.)

9) Plutarchus decret. Philosoph. I, c. 3, §. 29. δυο δε αρχικας δυναμεις, φιλιαν τε και νεικος· ων ἡ μεν εστιν ἑνωτικη, το δε διαιρετικον· Aristoteles Metaphysicor. III, c. 4. ει γαρ μη ην (το νεικος) εν τοις πραγμασιν, ἑν αν ην ἁπαντα, ὡς φησιν. ὁταν γαρ συνελθη, „τοτε εσχατον ἱστα το νεικος." [In dieser Stelle aber, auf welche der Verfasser den Grund der Annahme stützt, daß auch in dem Chaos — richtiger der Mischung nach Aristoteles, (s. m. vor. Anm.) die Feindschaft enthalten sey, ist gerade von dem Gegensatze der Mischung, von den getrennten Dingen die Rede. Zus. d. H.] De generat. et corrupt. II, c. 1. ἁμα μεν γαρ ου φησιν ἑτερον εξ ἑτερου γινεσθαι των στοιχειων ουδεν, αλλα τ' αλλα παντα εκ τουτων, ἁμα δ' ὁταν συναγαγη εις ἑν την ἁπασαν φυσιν πλην του νεικους, εκ του ἑνος γιγνεσθαι παλιν ἑκαστον. [Ritter macht (a. a. O. S. 439.) mit Grund darauf aufmerksam, daß letztere Stellen gerade das Gegentheil der obigen Annahme des Verfassers, welcher auch Krug gefolgt ist, nehmlich daß der Haß auch Bestandtheil der Mischung sey, aussagen; welche Annahme nur den Simpl. (ad Ar. de coelo p. 128. ad phys. p. 7.) für sich hat, der aber an einem andern Orte (ad Ar. de an. p. 19) auch das Gegentheil sagt. Was Aristoteles die Mischung nennt, oder das Eine, der Sphäros, ist zugleich der Empedokleische Gott, dem Aristoteles ja ausdrücklich vorwirft, daß er den Haß nicht zu erkennen vermöge, (vgl. Anm. 18.) nehmlich weil er nicht in demselben dem Wesen nach enthalten sey (de anim. I. c. 7. ed. du V. und Simpl. ad h. l. Fol. 19a.) Nach dem Fragmente des Empedokles (v. 136 ff. b. Sturz) welches Peyron nach der Turiner Handschrift verbessert mittheilt (p. 53.)

Gleichwohl ist die Mitwirkung der Freundschaft bei der Entstehung der Welt (des κοσμος) und der Feindschaft bei dem Untergange derselben nicht ganz ausge-

---

επει νεικος μεν ενερτατον ἱκετο βενθος
Δινης, εν δε μεσῃ φιλοτης στροφαλιγγι γενηται,
εν τῃδ᾽ ηδε τα παντα συνερχεται ἑν μονον ειναι,
ουκ αφαρ, αλλα θελυμνα συνισταμεν᾽ αλλοθεν αλλα,
των δε τε μισγομενων, χειτ᾽ εθνεα μυρια θνητων.
πολλα δ᾽ αμικτα κατεστηκει κεραιζομενοισιν
αλλαξ, ὁσσ᾽ ετι Νεικος ερυκε μεταρσιον· ου γαρ
αμφαφεως το παν εξεστηξεν επ᾽ εσχατα κυκλου,
αλλα τα μεν τ᾽ ενεμιμνε μελεων, τα δε τ᾽ εξεβεβηκει.
Ὁσσον δ᾽ αιεν ὑπεκπροθεοι, τοσον αιεν επηει
Ἡ πιοφρων φιλοτης αμφαμφωσ᾽ αμβροτος ὁρμη. κ. τ. λ.
dachte er sich die Liebe in der Mitte des Kreises, von da an sich ausbreitend und den Haß an die äußerste Grenze desselben zurückdrängend, und umgekehrt wohl den Haß die Liebe bestreitend, so daß beide theilweise ein Uebergewicht erhalten, (S. Anm. 11.) bald auch wohl der Haß Alles getrennt (vgl. v. 98—99. d. Sturz), die Liebe Alles verbunden hat. (s. d. Stelle Anm. 9. Vgl. Ritter a. a. O. S. 438.) — In letzter Hinsicht redet er vom σφαιρος, in ersterer vom κοσμος (s. oben m. Anm. zu Satz VI.) Den von Simplicius gemachten Unterschied zweier Welten, des νοητος und des αισθητος (ad Ar. de coelo I. fol. 72a. ad phys. I. fol. 7b. et 258a.) scheint jener Erklärer nur aus späterer Lehre auf das Verhältniß des σφαιρος zum κοσμος übergetragen zu haben, (denn die Bruchstücke des Empedokles, so wie die Berichte des Aristoteles sprechen wenigstens nicht davon) und zwar darum, weil er jenen σφαιρος nach Empedokles als etwas nur Denkbares, nicht Wahrnehmbares, den κοσμος dagegen als die wirklich wahrnehmbare Welt von Empedokles geschildert fand. Ritter sucht (a. a. O. S. 445 ff.), es wahrscheinlich zu machen, daß Empedokles den σφαιρος nicht blos durch den Untergang des κοσμος, oder vor demselben, sondern auch neben demselben habe bestehen lassen, was aber mit der Lehre des Empedokles von einer periodisch abwechselnden und nicht blos theilweisen Herrschaft jener wirkenden Grundkräfte zu streiten scheint. Doch gestehe ich, daß die Bruchstücke des Empedokles, welche man auf einen absoluten Sieg des Hasses oder der Liebe, oder einen Zustand beziehen kann, in welchem jedes von beiden sein Ziel vollkommen d. h. mit Vernichtung des andern erreiche, so daß nach Aufhebung des Conflicts die Ruhe eintrete, eine verschiedene Erklärung nicht ausschließen. So könnte man das Bruchstück, welches Aristoteles Phys. VIII, 1.) zum Beleg anführt, daß nach Empedokles Ruhe und Bewegung der Dinge periodisch abwechseln, wo es heißt:
ᾗ δε διαλασσοντα διαμπερες ουδαμα ληγει,
ταυτῃ δ᾽ αιεν εασιν ακινητα κατα κυκλον
auch so verstehen, daß die Unbeweglichkeit der Dinge in der sich gleichbleibenden, nie aufhörenden periodischen Bewegung derselben,

schlossen [10]). Denn indem die Feindschaft die verschiedenartigen Materien trennt, verbindet sie die Freundschaft und diese kann nicht anders vereinigen, als wenn die verschiedenen Materien aufgelöst und getrennt werden.

VII. Die Entstehung der Welt *) und ihre Auflösung in das All wechseln ohne Aufhören mit einander ab. Denn sowohl die Elementarstoffe, als die wirkenden Ursachen sind ewig [11]).

VIII. Die Ordnung, wie die Elementartheile sich absondern und Körper bilden, ist nicht bestimmten Gesetzen unterworfen. Das eine Mal sondert sich zuerst die Luft, das andere Mal ein anderes Element aus dem All ab **). Bald

---

das Unveränderliche aber in der festen gesetzlichen Veränderlichkeit bestehe, welches folglich die ideale Einheit der Dinge, oder der σφαιρος seyn könnte. Zus. d. H.]

10) Aristoteles Metaphysicor. III, c. 4. (s. m. Anm. zu 293.) I, c. 4. πολλαχου γουν αυτῳ ἡ μεν φιλια διακρινει, το δε νεικος συγκρινει. ὁταν μεν γαρ εις τα στοιχεια διϊστηται το παν ὑπο του νεικους, τοτε το πυρ εις ἑν συγκρινεται, και των αλλων στοιχειων ἑκαστον, ὁταν δε παντα ὑπο της φιλιας συνιωσιν εις το ἑν, αναγκαιον εξ ἑκαστου τα μορια διακρινεσθαι παλιν. [Auch der v. 98 f. d. Sturz αλλοτε μεν φιλοτητι συνερχομεν' εις ἑνα κοσμον etc. kann hierher bezogen werden. S. übrigens die Anm. zu S. 288 f. Zus. d. H.]

*) Die unter v. 21. bei Sturz angeführten Verse, welche von der Ewigkeit des κοσμος handeln, sind in offenbarem Widerspruche mit des Empedokles Lehre und gehören ohne Zweifel nicht dem Empedokles, sondern dem Parmenides an. A. d. H.

11) Aristoteles Physicor. I, c. 4. διαφερουσι δ' αλληλων (Empedokles und Anaxagoras) τῳ, τον μεν περιοδον ποιειν τουτων, τον δε ἁπαξ. [Empedokles sagt selbst, v. 62. u. v. 94.:

εν δε μερει κρατεουσι περιπλομενοιο χρονοιο
και φθινει εις αλληλα, και αυξεται εν μερει αισης.

Das Entstehen und Vergehen der Welt ist ihm nehmlich der Zustand der vollkommnen Trennung und Verbindung der Elemente s. d. Anm. 10. Zus. d. H.]

**) Hier muß ich erinnern, daß die in diesem Satze aufgestellten Behauptungen nicht unmittelbare Philosopheme des Empedokles, sondern aus der Kritik des Aristoteles über denselben entlehnt sind. Vgl. Arist. Phys. II, 4. (s. Anm. 12.) und die entsprechende Stelle des 6. Kap. de gen. et corr., wo es heißt ενεχθη δ' ανω ὁ αιθηρ, ουχ ὑπο του νεικος, αλλ' ὁτε μεν φησιν ὡσπερ ὑπο τυχης

ουτω γαρ συνεκυρσε θεων τοτε, πολλακι δ' αλλως·

vereinigen sich diese Elementartheile, bald andere. Eben so zufällig und gesetzlos wirkten die bildenden Kräfte bei Bildung der Pflanzen und der Thiere. Ehe regelmäßige Gestalten hervortraten, welche fortdauern konnten, gingen mehrere unregelmäßige Zusammensetzungen, z. B. Köpfe ohne Hälse, Füße ohne Körper, halb Ochsen- halb Menschenähnliche Ungebilde u. s. w. vorher, an welchen die Natur gleichsam mit Mühe die Kunst zweckmäßig zu bilden, lernen mußte [12]).

ὅτε δε φησι πεφυκεναι το πυρ ανω φερεσθαι κ. τ. λ. Doch ist hier nicht von der Ordnung die Rede, in welcher die Elemente sich absondern, sondern von der räumlichen Richtung, in welcher sie sich absondern, welche nach Aristoteles Vorwurf keine feste und gesetzmäßige, sondern wie durch Zufall bestimmte ist. Siehe die Vertheidigung des Empedokles bei Ritter a. a. O. S. 436 f., welcher in dieser Kritik das unvollständige Auffassen des Gegensatzes in den bewegenden Kräften tadelt, und in dem von Aristoteles allzu buchstäblich ausgelegten Ausdrucke, daß sich die Elementartheile bald so, bald so bewegten, „wie es fällt," den Sinn findet, daß die Ursache der Bewegung nicht in den Elementartheilen selbst, sondern außer ihnen in den bewegenden Kräften liege, die nicht nach bestimmten Gesetzen, sondern nur nach dem Gesetze bewegten, daß Liebe das Ungleichartige zu dem Ungleichartigen, der Haß das Gleichartige zu dem Gleichartigen fühle. Vgl. S. 450. S. dagegen was ich oben von dem Verhältnisse dieser wirkenden Kräfte zu den Elementen gesagt habe. (zu S. 288.) A. d. H.

12) Aristoteles Physic. II, c. 4. ὥσπερ Εμπεδοκλης ουκ αἰει τον αερα αποκρινεσθαι ανωτατω φησι, αλλ' ὁπως αν τυχη. λεγει γ' ουν εν τη κοσμοποιια· ὡς „οὑτω συνεκυρσε θεων τοτε, πολλακις δ' αλλως." και τα μορια των ζωων απο τυχης γενεσθαι τα πλειστα φησιν. Cf. Philopon. ad Ar. de an. fol. 34b. Ar. de partibus animalium I, c. 1. διοπερ Εμπ. ουκ ορθως ειρηκε, λεγων ὑπαρχειν πολλα τοις ζωοις, δια το συμβηναι οὑτως εν τη γενεσει κ. τ. λ. Phys. II, 8. ὁπου μεν ουν ἁπαντα συνεβη, ὥσπερ καν ει ἑνεκα του εγινετο, ταυτα μεν εσωθη απο του αυτοματου συσταντα επιτηδειως· ὁσα δε μη οὑτως, απωλετο και απολλυται, καθαπερ Εμπ. λεγει τα βουγενη και ανδροπρωρα.

Vgl. Simpl. Fol. 86b., welcher auch das Bruchstück von den monströsen Erstgeburten der Erde mittheilt s. m. folgende Anm.

Plutarch. de decret. Philosoph. V, c. 19. Εμπεδοκλης τας πρωτας γενεσεις των ζωων και φυτων μηδαμως ὁλοκληρους γενεσθαι, ασυμφυεσι δε τοις μοριοις διεζευγμενας. τας δευτερας, συμφυομενων των μερων, ειδωλοφανεις· τας δε τριτας των αλληλοφυων· τας δε τετταρας, ουκ ετι εκ ὁμοιων, οἱον εκ γης και ὑδατος, αλλα δε αλληλων ηδη, τοις μεν πυκνωθεισης της τροφης, τοις δε ευμορφιας των γυναικων επερεθισμον του σπερματικου κινηματος εμποιησασης. Των δε ζωων παντων τα

Diese Behauptung fällt von einem Philosophen auf, der es unternimmt, uns von der Entstehung aller Dinge zu belehren; sie ist gleichsam ein abgezwungenes Geständniß, daß er davon nichts wisse *). Empedokles hatte noch zu wenig

γενη διακριθηναι δια τας ποιας κρασεις etc. Aelianus de natura animalium XVI, c. 29. Εμπ. — φησι — γινεσθαι τινα συμφυη και κρασιν μορφης μεν διαφορα, ένωσει δε σωματος συμπλακεντα. ά δε λεγει ταυτα εστι·

πολλα μεν αμφιπροσωπα και αμφιστερνα φυεσθαι,
βουγενη, ανδροπρωρα, τα δ' εμπαλιν εξανατελλειν
ανδροφυη βουκρανα, μεμιγμενα τη μεν ὑπ' ανδρων,
τη δε γυναικοφυη, σκιεροις ησκημενα γυιοις (b. Sturz 214 v.)

*) Es ist aber etwas anderes, zu behaupten, Empedokles habe in der ersten Bildung der Dinge keine Gesetze angenommen, und folglich die Kräfte blos zufällig wirken lassen, wie unser Verfasser meint; etwas anderes, er habe die Bildung der verschiedenen Körper willkührlich bestimmt. Letzteres ist im objectiven Sinne wahr; ersteres unwahr, indem Empedokles, unter Voraussetzung seiner Hypothese von den Elementen und wirkenden Kräften, Bestimmungen aufstellt, — die wir freilich auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Naturwissenschaft ungenügend finden müssen. Jene unregelmäßigen Bildungen nehmlich, welche nach Empedokles die Erde zuerst hervorbrachte, dürfen doch keinesweges überhaupt als gesetzlose, jene Mißgeburten keinesweges als Erzeugnisse des Zufalls betrachtet werden; da sie vielmehr nach seiner Hypothese ganz folgerecht als Erzeugnisse des vorherrschenden Hasses auftreten, in denen die Verbindung nur gering und theilweise erscheint (s. d. Bruchst. in m. Zusatz zu Anm. 9.) E. läßt nehmlich eine allmählige Entwickelung eintreten, indem die Naturbildungen überhaupt von dem Unvollkommnen zu dem Vollkommnen fortschreiten, je mehr die Liebe Einfluß gewinnt. Denn nachdem die Elemente durch den Streit aus der ursprünglichen Einheit herausgeschieden sind, zeigt die Liebe sich gegenwirkend in der Bildung des Organischen aus dem Elementarischen; aber zuerst entstehen seiner Hypothese nach nur einzelne Theile, — worunter vielleicht Körper zu verstehen sind, welche einzelnen Theilen des Organischen ähnlich sind — dann Zusammensetzungen verschiedener Theile (d. i. unvollkommene Verbindungen), und geschlechtlose Mißbildungen, weil der Haß noch gewaltig entgegenwirkte, bis es der Liebe gelingt, die organischen Gattungen zu bilden, welche sich durch das Geschlecht fortpflanzen. So sind die Stellen zu verstehen, in welchen er von den Haßgebornen Gestalten der Vorzeit spricht, wie in dem Bruchstücke bei Simpl. ad phys. Ar. fol. 34a. wo es heißt (b. Sturz v. 134 f.)

παντα συγγινεσθαι αηθεα και μαλα λυγρα,
νεικεογεννεστησιν, ότι σφισι παν γενος οργη

ferner die Stelle bei Simpl. ad phys. fol. 86b. (b. Sturz v. 198.):

Kenntnisse von dem regelmäßigen Gange der Natur, und konnte auch bei den Principien der Weltentstehung keine Rücksicht darauf nehmen.

οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον,
ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ οὔδεος αἶσαν ἔχοντες.
τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπε, θέλον πρὸς ὁμοῖον ἱκέσθαι,
οὔτε τί πω μελέων ἐρατὸν δέμας ἐμφαίνοντας,
οὔτ' ἐνοπὴν, οὔτ' αὖ ἐπιχώριον ἀνδράσι γῆρυν·

und die von Peyron (p. 54.) so verbesserten Bruchstücke:

ᾗ πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν (vgl. Sturz v. 219.)
γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες εὔνιδες ὤμων,
ὄμματα τ' οἶ' ἐπλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων (vgl. Sturz v. 212 f.)

In der (Anm. 12.) angeführten Stelle des Pseudoplutarch, welche kürzlich der Naturforscher Sprengel in einem besondern Programm (s. Anhang) erläutert hat, werden vier stufenweise Zeugungen bestimmt unterschieden, wobei freilich die Frage ist, ob diese genauere Anordnung nicht dem spätern Berichterstatter gehört; doch stimmt sie mit des Empedokles übriger Lehre genau zusammen, der auch nach einer andern Stelle jenes Schriftstellers die Zeugung des Vegatiblischen der des Animalischen mit Recht vorhergehen ließ. Wenn man nun auch jene ersten Naturzeugungen der Erde nicht mit Sprengel auf die Ueberreste der Urwelt, welche Empedokles zum Theil poetisch aufgefaßt haben könnte, beziehen und ihn damit selbst als ersten Beobachter dieser Ueberreste ansehen will, so bleibt dennoch der Begriff des Zufalls und der absoluten Gesetzlosigkeit von jenem Philosophem ausgeschlossen. Daß er ferner auch verschiedene Verhältnisse der Mischung in dem Animalischen und verschiedene Thierklassen nach dem Vorherrschen der einzelnen Elemente angenommen habe, finden wir bei demselben Pseudoplutarch (V. 22 und 19.) weshalb Ritter des Empedokles Lehre auch in dieser Hinsicht gegen Aristoteles Vorwurf in Schutz nimmt (S. 452.) — Hier ist der schicklichste Ort, zugleich seiner von unserm Verfasser nicht in ihrer Allgemeinheit aufgefaßten Lehre von den Poren oder Zwischenräumen des Festen in den Körpern zu gedenken, (nach Jo. Philopon. ad Ar. de gen. anim. fol. 59a. hat er sie κοῖλα genennt) durch welche alle Dinge mit einander in Verbindung stehen sollen. Diese sind nehmlich nach seiner Hypothese feine Röhrchen in den Körpern, durch welche die Kraftausflüsse (ἀπορροίαι) derselben ausströmen, und anderer Körper Ausflüsse aufgenommen werden (vgl. Plato Menon. T. II. opp. p. 76 C. D. Anm. 22.) Wahrscheinlich wurde er auf diese Hypothese durch die Wahrnehmung des Athmungsprocesses geführt, welchen er, in dem uns von Aristoteles aufbewahrten größern Bruchstücke (de respiratione c. 7. s. Sturz v. 249—273 sq. vgl. p. 425 sqq.) wahrhaft poetisch geschildert hat. Auf diese Hypothese bezieht sich auch das bei Plutarch (quaest. nat. T. II. opp. p. 916C.) aufbewahrte Bruchstück (b. Sturz v. 117.)

γνοὺς ὅτι πάντων εἰσὶν ἀπορροίαι ὅσσ' ἐγένοντο,

IX. Empedokles leitet alles aus mechanischen blind wirkenden Kräften ab; er unterwirft sie nicht der geringsten Leitung einer Intelligenz *). Es scheint daher, er hätte, wenn er consequent gewesen wäre, jede Spur eines göttlichen Wesens aus seinem Gedankensysteme verbannen müssen, in welchem es völlig müßig ist. Allein wir finden das Gegentheil. Ein noch dunkel geahnetes Interesse der moralischen Vernunft

---

Durch diese Hypothese nun wird auch das Thun und Leiden oder die Wirkungen der Dinge auf einander, so wie die Mischung von Empedokles erklärt. Letztere geht vor sich, wenn die Poren der Dinge sich ganz entsprechen, wie bei Wasser und Wein, nicht bei Oel und Wasser. Vgl. Arist. de gen. et corr. I, 8. und Joh. Philop. p. 59a. Auf die letztere Weise soll er auch das Angezogenwerden des Eisens vom Magnete (Alex. Aphr. quaest. nat. lib. II. c. 23.), u. die Erhaltung der Blätter an den Bäumen (Plutarch sympos. III, 2. T. II. p. 649 C.) erklärt haben; so wie das Sehen nebst den Bildern und Farben aus dieser Hypothese erklärt wurde. S. unten Satz X. Hier sind die Poren den Ausflüssen der Dinge, welche sie aufnehmen, ganz entsprechend. Dagegen stehen Dinge in keiner wirksamen Verbindung, wenn die Ausflüsse des einen größer sind, als die Poren des andern.

A. d. H.

*) Allerdings wirken die Kräfte des Empedokles nur mechanisch, wie schon in den Begriffen der Verbindung und Trennung sich beurkundet, und sie erscheinen vorherrschend als Naturprincipien, weshalb die Nothwendigkeit stets im Hintergrunde steht, (vgl. die Stellen b. Sturz p. 165—170.) Allein in dem Vorzuge, welchen er der verbindenden und ordnenden Kraft φιλια gab (s. m. Anm. zu Satz VI. S. 292.), und welcher sie als die Ursache des Guten bezeichnet (vgl. Anm. h. und m. Anm. zu Satz V.), ferner aus so manchen Stellen, in welchen Empedokles die Einrichtung der Dinge, als eine gesetzmäßige und zweckmäßige schildert, z. B. in dem Bruchstücke bei Plutarch (de facie in orb. lunae, c. 12. b. Sturz v. 154 sq.)

χωρις παν τα βαρυ, χωρις τε το κουφον εθηκε,
ενθ' ουτ' ηελιοιο δετιττεται αγλαον ειδος,
ουδε μεν ουδ' αιης λασιον γενος, ουδε θαλασσα.

und aus dem Fragment, in welchem er das Verhältniß der Mischung, λογον της μιξεως wie es Aristoteles (de partib. an. I, 1. und de anima I, 5.) nennt, berührt hat (v. 208 sq.):

η δε χθων επιηρος εν ευστερνοις χοανοισι,
των δυο των οκτω μοριων λαχε Νηστιδος αιγλης,
τεσσαρα δ' Ηφαιστοιο· τα δ' οστεα λευκα γενοντο·

endlich aus den Bruchstücken, in welchen er von der Beseelung der Dinge redet (s. Anm. zu Satz X.) leuchtet doch die Vernunft in dem objectiven Charakter durch. A. d. H.

erhielt in ihm die Vorstellung eines Zustandes der Vergeltung, welche sich ohne einen moralischen Richter nicht wohl denken läßt. Der Begriff der Gottheit ist zu innig an jene Vorstellung geknüpft, als daß wir nicht daher die Annahme einer Gottheit ableiten sollten, ob wir gleich den (diesen) Zusammenhang in den vorhandenen Fragmenten seiner Philosophie nicht wahrnehmen können.

Daß Empedokles von Gott und Göttern spricht, ist auch aus seinen Fragmenten unläugbar [13]). Aber seine Begriffe von dem Wesen und dem Zusammenhange der göttlichen Natur mit der Welt sind in ein gewisses Dunkel eingehüllt, welches nur eine vollständige Kenntniß seiner philosophischen Schriften zerstreuen könnte. Er nannte die Elemente Götter. Dies war aber wohl nur Dichtersprache. Er hätte sonst die ganze Welt zum Gotte machen müssen, welche er doch in einigen Stellen unterscheidet [14]). Nach Sextus Bericht nahm er einen göttlichen Geist an, der die ganze Welt durchdringe, allen Dingen Leben einhauche; also eine Weltseele, von welcher die Thier- und Menschenseelen Theile sind [15]). Nach Aristoteles ist die Freundschaft

---

13) Aristoteles Metaphysicor. III, c. 4. πλην ὁ θεος (s. Anm. zu S. 293. und die Stelle Anm. 18. wo Aristoteles von einem ευδαιμονεστατος θεος redet.) Physicor. II, c. 4. (S. Anm. 12.)

14) Aristot. Physicor. II, c. 4. (s. Anm. 12.) de generat. et corr. II, c. 7. [Der Verfasser scheint die Stelle II, 6. zu meinen, in welcher es heißt: Καιτοι γε τα στοιχεια διακρινει ου το νεικος αλλ' ἡ φιλια, τα φυσει προτερα του Θεου· θεοι δε και ταυτα. Zus. d. H.]

15) Sextus Empiricus adversus Mathematicos I. §. 302. 303. (v. 367.)
χαιρετ', εγω δ' ὑμιν θεος αμβροτος ουκετι θνητος
πωλευμαι μετα πασι τετιμενος,
welches Sextus, den Empedokles vertheidigend, so erklärt, ὁτι ὁ Ε. θεον ἑαυτον προσηγορευσεν, επει μονος καθαρον απο κακιας τηρησας τον νουν, και ανεπιθολωτον τῳ εν αυτῳ θεῳ τον εκτος κατειληφεν. IX, §. 127. ὁι μεν ουν περι τον Πυθαγοραν και τον Εμπεδοκλεα, και των Ιταλων πληθος φασι μη μονον ἡμιν προς αλληλους και προς τους Θεους ειναι τινα κοινωνιαν, αλλα και προς τα αλογα των ζωων. ἑν γαρ ὑπαρχειν πνευμα, το δια παντος του κοσμου διηκον ψυχης τροπον, το και ἑνουν ἡμας προς εκεινα. [Vgl. auch IX, 64. Unserm Verfasser aber war

die Ursache alles Guten, denn sie hebt allen Widerstreit auf, die Feindschaft aber die Quelle alles Bösen [16]. Hier-

das Bruchstück unbekannt, welches Ammonius ad Arist. περὶ ἑρμηνείας fol. 54a. ed. Ald. ihm beilegt (bei Sturz v. 295-299.)

ουτε γαρ ανδρομεη κεφαλη κατα γυια κεκασται,
ου μεν απαι νωτων γε δυο κλαδοι αΐσσουσιν,
ου ποδες, ου θοα γουν', ου μηδεα λαχνηεντα.
αλλα φρην ἱερη και αθεσφατος επλετο μουνον,
φροντισι κοσμον άπαντα καταΐσσουσα θοησι.

Sowohl nach diesem, als auch nach dem von Clemens, dem Alexandriner (Strom. p. 587 B.) aufbewahrten Bruchstücke (bei Sturz v. 302—4.)

ουκ εστιν πελασασθ', ουδ' οφθαλμοισιν εφικτον
ἡμετεροις, η χερσι λαβειν· ἡπερ τε μεγιστη
πειθους ανθρωποισιν ἁμαξιτος εις φρενα πιπτει.

ist es außer Zweifel, daß er die Gottheit als höchste Intelligenz, und nach der von unserm Verfasser angeführten Stelle des Sextus, daß er sie als Weltseele dachte. Ritter läugnet, daß man von einer Weltseele des Empedokles sprechen könne, (S. 443.) weil er voraussetzt, daß bei dem Empedokles noch gar kein Unterscheiden des Erkennenden von dem körperlichen Seyn vorkomme, und alle Elemente nach ihm ebenfalls erkennende Seelen seyen. Allein dieß eben ist die petitio principii. Eben aus diesen Bruchstücken könnte man vielmehr schließen, daß er den Unterschied des Körperlichen und Geistigen, wenn auch nicht mit vollkommnem Bewußtseyn, gedacht habe. Daß aber Empedokles die Elemente in einem andern Sinne Götter nannte, und hierbei sich an den Ausdruck des Volks anschloß, hat Tennemann mit Recht bemerkt. Auch müssen die θεοι δολιχαιωνες τιμησι φεριστοι, welche in dem Bruchstücke bei Arist. Met. III, 4. als Erzeugnisse der wirkenden Kräfte neben den übrigen Geschöpfen genannt werden, etwas anders seyn, als der in demselben Bruchstücke (vgl. Sturz v. 92.) genannte Gott (αλλοτρως ταυτ' ισθι θεου παρα) oder Urgrund der Dinge, den daher auch Aristoteles in jener Stelle ausnimmt. Indem aber diese Gottheit, nach dem obigen Bruchstück, die Welt mit ihren Gedanken durchdringt, kann auch Alles vernunftvoll und beseelt genannt werden, s. Satz X. und Anm. dazu. Man sieht hier zugleich, was es mit dem Vorwurf des Atheismus auf sich hat, welchen Platner (in s. philos. Aphorismen 2. Ausg. S. 426.) gegen E. aussprach. Zus. d. H.]

16) Aristoteles Metaphysicor. I, c. 4. (Anm. 6.) XII, c. 10. ατοπως δε και Εμπεδοκλης. την γαρ φιλιαν ποιει το αγαθον· αὑτη δ' αρχη και ὡς κινουσα, συναγει γαρ, και ὡς ὑλη, μοριον γαρ του μιγματος. III, c. 4. λεγει ὁτι το ἑν ον εστι, δοξειε γαρ αν λεγειν τουτο την φιλιαν ειναι. [Hier sind auch die Prädikate zu bemerken, mit welchen er Freundschaft und Feindschaft belegt. Jene heißt ηπιοφρων, diese μαινομενος (v 8. bei Sturz), sie wird als das Böse bezeichnet in dem v. 223.

αλλοτε δ' αυτε κακησι διατμηθεντ' Εριδεσσι
πλαζονται ανδιχ' ἑκαστα. Zus. d. H.]

durch scheint also die Freundschaft als Gottheit bezeichnet zu werden. Diese Erklärung gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß Aristoteles und Sextus Angaben, so sehr sie den Worten nach abzuweichen scheinen, nach sorgfältiger Untersuchung doch mit einander übereinstimmen. Denn die Freundschaft, die alles einigt, ist wohl nichts anders als der durchdringende Geist, welcher alle Dinge in ein gemeinschaftliches Band der Verwandschaft verbindet *). Diese Kraft, welche alles verbindet, ist und kann nach Empedokles System nichts anders als das Feuer seyn. Hierauf führt uns nicht nur die Auszeichnung des Feuers vor den übrigen Elementen, sondern auch die Analogie mit dem Heraklitischen und selbst dem Pythagoreischen System. Gott ist also nach Empedokles Begriff nichts anders, als ein Naturwesen, vielleicht nur von feinerer Art, welches alle Dinge durchdringt, und sie dadurch erkennt. Diejenigen, welche ihm eine Weltseele beilegen, machen sich keines großen Irrthums schuldig [17].

---

*) S. oben m. Anm. zu Satz VI. S. 292. wo von jenem Vorzuge der Freundschaft gesprochen worden ist. Wenn wir mit diesem Vorzuge, durch welchen der strenge Dualismus des Empedokles wieder aufgehoben wird (s. oben m. Anm. zu V. S. 287.) auch den Gedanken verbunden finden, daß die Gottheit das durch Alles hindurchgehende, Alles unsichtbar verbindende und die Welt mit seinen Gedanken umfassende Wesen sey, (s. Zusatz zu Anm. 15.) und dieses durch Alles verbreitete Wesen auch in dem immer wechselnden Eins wieder erkennen (v. 81.)

αυτα γαρ εστι ταυτα, δι' αλληλων δε θεοντα
γινεται αλλοιωτα·

so können wir doch keineswegs diese Vorstellung mit Tennemann dem Feuer unbedingt gleichsetzen, wiewohl wir die vorherrschende Beziehung des Feuers auf die φιλια nicht verkennen (s. m. Anm. zu Satz IV. S. 285 f.), da in ihr noch etwas mehr als das Elementarische liegt, und überdieß kein Bruchstück des Empedokles darauf hinweist. A. d. H.

17) Origenes Philosophumena c. 3. και το της μοναδος νοερον πυρ τον θεον, και συνεσταναι εκ πυρος τα παντα και εις πυρ αναλυθησεσθαι ὡς σχεδον και οἱ Στωϊκοι συντιθενται δογματι, εκπυρωσιν προσδοκωντες. Simplicius in phys. Aristotel. p. 8. και ποιητικον αιτιον εκεινος μεν ἐν κοινον την εν μεσῳ ἱδρυμενην, και πασης γενεσεως αιτιαν δαιμονα τιθησι. [Der Bericht des Pseudorigenes hat keine beweisende Kraft; die Stelle des Simplicius redet aber nur von der einenden Kraft als Gottheit, und zwar nach der Lehre des Parmenides.]

Diesem Wesen als der Quelle alles Lebens legt Empedokles ebenfalls das Prädikat des Lebens bei. Es befindet sich zwar in dem seligsten Zustande, aber seine Erkenntniß ist [nach Aristoteles] beschränkter, als die menschliche. Denn da er von allen widerstreitenden Materien befreit ist; so erkennt er aus nachher anzuführendem Grunde die Elemente nicht; also nur sich selbst [18]).

X. Da die Gottheit das Princip des Lebens ist in der ganzen Natur, so sind nicht nur die Seelen der Menschen und Thiere Theile dieses geistigen durchdringenden Wesens, sondern selbst die Elemente scheint Empedokles der Einwirkung desselben unterworfen zu haben *). Wahrscheinlich ist dies die

---

18) Aristoteles Metaphysicor. III, c. 4. διο και συμβαινει αυτῳ τον ευδαιμονεστατον βιον ἡττον φρονιμον ειναι των αλλων· ου γαρ γνωριζει τα στοιχεια παντα. το γαρ νεικος ουκ εχει. ἡδε γνωσις του ὁμοιου τῳ ὁμοιῳ. [Dem obigen Satze zufolge scheint unser Verf. sich an die Lesart τον ευδαιμονεστατον βιον gehalten zu haben, wofür aber die bessere Lesart θεον ist. Uebrigens ist auch hier zu bemerken, 1) daß der Satz, die Erkenntniß des seligsten Wesens sey beschränkter, als die anderer Wesen, nur eine, etwas sophistische, Folgerung des Aristoteles ist, die ihre Kraft dadurch verliert, daß wo die Liebe siegt, nach Empedokles, der Haß verschwunden, dieser aber, wie selbst Aristoteles anderwärts bemerkt, das Böse ist. S. Ritter a. a. O. S. 442. 2) daß auch Aristoteles nicht sagt, das seligste Wesen erkenne die Elemente nicht, sondern nur, daß dasselbe sie nicht alle erkenne, indem nehmlich der Streit oder Haß hier ebenfalls zu den Elementen im weitern Sinne des Worts gerechnet wird. — Allerdings aber macht uns Aristoteles Kritik auf die Schwäche der Empedokleischen Lehre aufmerksam, daß die Gottheit einmal als das allumfassende Wesen, dann aber auch als beschränkt durch den entgegenwirkenden Haß erscheint, da die φιλια nur unter der Bedingung seines Vorhandenseyns vereinen kann; daß ferner alles aus ihr ist, (s. Zusatz zu Anm. 15.) die Elemente aber doch nur durch den νεικος Elemente, oder verschieden sind. Zus. d. H.]

*) Der Satz: Alles ist mit göttlichem Leben erfüllt, welcher sich schon als Folge aus der behaupteten Herrschaft der Freundschaft ergiebt, wird von Empedokles in einer Form ausgesprochen, welche durch das von Ammonius aufbehaltene Bruchstück sich näher erklärt. Denn wenn sie in demselben als φρην bezeichnet und ihr das φροντισι κοσμον απαντα καταϊσσουσα θοῃσι beigelegt wird, so erklärt sich nun, wie er in einer andern Stelle (nach Sext. Emp. VIII, 286; b. Sturz v. 361.) sagen konnte:

παντα γαρ ισθι φρονησιν εχει και νωματος αισαν.

Ursache, warum er sie Götter nannte, und nach Aristoteles Zeugniß ist jedes Element als eine Seele anzusehen [19]).

Das Wesen der menschlichen Seele setzte übrigens Empedokles in die Verbindung der vier Elemente, vermöge des Grundsatzes: das Erkennen beruht auf der Identität des Erkennenden mit dem Erkannten. Der Mensch erkennt das Feuer durch Feuer, das Wasser durch Wasser, die Erde durch Erde, die Luft durch Luft [20]).

---

oder in dem sichtbar verdorbenen Verse (bei Simpl. in phys. fol. 74b; Sturz v. 360.)

τῇδ' ιοτητι τυχης πεφρονηκεν ἅπαντα,

und zwar findet Sextus Emp., indem er die erste Stelle anführt, darin einen Hauptunterschied zwischen Empedokles und Heraklit, daß dieser nicht einmal den Menschen für vernünftig gehalten (S. oben S. 266.), Empedokles aber alles, selbst die Pflanzen; (vgl. Arist. de plant. I, 1.) wiewohl sich zwischen dem λογικον des Empedokles und der φρονησις, welche die Dinge nach Empedokles haben sollen, noch ein Unterschied denken läßt, indem dieser mehr von einer vernunftmäßigen Naturbeschaffenheit zu sprechen scheint, und von der Empfindung, welche durch die Poren der Körper vermittelt wird, s. m. Anm. zu S. 299 f. Die Elemente nannte er wahrscheinlich Götter oder göttlich, insofern er sie, als den Grundstoff der Dinge, für ewig und ungeworden hielt, und insofern die Gottheit in ihnen wirkt. Auf eine andre, nehmlich abgeleitete, Weise sind ihm die Menschenseelen göttlich oder Götter, nehmlich insofern sie aus allen diesen Elementen gebildet sind, und indem sie den Gott außer ihnen nur durch einen Gott in ihnen erkennen (vgl. Sext. Emp. adv. math. I, 303.) Daß er aber jedes Element an und für sich eine Seele genannt habe, wie Aristoteles anführt, leuchtet zwar aus dem von ihm beigebrachten Bruchstücke nicht ein, weshalb auch sein Erklärer Philoponus (S. Sturz p. 208.) ihm widerspricht, läßt sich aber wohl daraus folgern, daß nach Empedokles jedes Element nur durch sich selbst wahrgenommen wird, jedes Element also auf gewisse Weise wahrnehmend oder beseelt ist. (Vgl. Simpl. ad Arist. de an. 1 fol. 6b.)

19) Aristoteles de generatione et corrupt. II, c. 6. καιτοι γε τα σοιχεια διακρινει ου το νεικος, αλλ' ἡ φιλια, τα φυσει προτερα του θεου· θεοι δε και ταυτα [vgl. Stob. ecl. phys. I, p. 60. u. Cic. de Nat. II, 12.] Arist. de anim. II, c. 2. (s. Anm. 20.)

20) Aristoteles de anima I, c. 2. ὡσπερ Εμπεδοκλης μεν εκ των στοιχειων παντων· ειναι δε και ἑκαστον ψυχην τουτων, οὑτω λεγων·

γαιη μεν γαρ γαιαν οπωπαμεν, ὑδατι δ' ὑδωρ,
αιθερι δ' αιθερα διον, αταρ πυρι πυρ αϊδηλον,
στοργη δε στοργην, νεικος δε τε νεικεϊ λυγρῳ.

Da er die vier Elemente für das einzige Substanzielle hielt, so war es nach jenem Grundsatze consequent, daß er die Seele aus eben diesen Theilen bestehen ließ *). Streit und Freundschaft sind keine materiellen Bestandtheile, sondern nur deren wirkende Kräfte, und wo jene sind, da fehlen auch diese nicht. Die Seele erkennt daher auch den Streit und die Eintracht außer ihr, durch den Streit und die Einheit der Principien. Man würde übrigens hier jenes allgemeine belebende Princip vermissen, wenn es nicht wahrscheinlich wäre, daß eines von den Elementen, das Feuer, das Vehikel desselben wäre 21).

Jener Satz: **Gleiches wird durch Gleiches erkannt**, gründet sich aber auf sehr einseitige Begriffe von der **Erkenntniß**, welche **Empedokles** mit dem **Empfinden** verwechselt **). Dieses erhellt daraus, daß er den Ur-

---

(Vgl. Simpl. ad. h. l. fol. 6b) u. I, 5. Sextus Empiricus advers. Mathem. I, §. 303. VII, §. 121.

*) Hier kann an die ähnliche Lehre des Parmenides erinnert werden, nach welcher das νοημα durch das Universum verbreitet ist und die Beschaffenheit des menschlichen Erkennens auch von der Mischung der Elemente, d. i. bei ihm des Warmen und Kalten, abhängt, (S. oben S. 195 u. f.,) so wie sich hier auch Beziehungen auf Pythagoras (vgl. oben S. 135), durch das allen diesen Philosophen gemeinsame Dogma von der Einheit und Beseelung des Universums ergeben. A. d. H.

21) Man sehe die Anmerkung 23) angeführte Stelle des Plutarch. [In dieser Stelle liegt nur, daß das Leben in der Verbindung des Feurigen und Erdigen bestehe, welche Bestandtheile der Tod trenne. S. m. Anm. zu Satz IV. Zus. d. H.]

) In der Stelle bei Sext. adv. math. I, 303 so wie VII, 92 wird der Satz: τοις ὁμοιοις τα ὁμοια γιγνωσκεσθαι von dem **Pythagoras hergeleitet, anderwärts von Empedokles; dieß läßt sich so vereinigen, daß dieser Satz in der Pythagoreischen Weltansicht lag, (s. oben S. 152.) Empedokles aber, der ohnehin von den spätern Berichterstattern für einen Pythagoreer gehalten wird, ihn aussprach. In der Pythagoreischen Lehre konnte dieser Satz wohl nur, auf die allgemeine Verwandtschaft der durch Zahl und Maaß geordneten Dinge gegründet, die erforderliche Uebereinstimmung zwischen dem Erkennen und dem Erkannten aussprechen. Bei Empedokles aber hat dieser Satz noch die specielle Beziehung auf sein Philosophem von der

sprung der Vorstellungen der äußern Sinne vermittelst der vier Elemente zu erklären sucht. Das Sehen entsteht nehmlich durch das Feuer, indem theils aus den Augen Strahlen hervorgehen, theils gewisse Ausflüsse von den sichtbaren Gegenständen dem Auge zuströmen. Die Farben sind Gestalten, welche aus den Dingen ausfließen, und gerade in die Zwischenräume (Poren) der Augen passen und so empfunden werden [22a]). Wenn die Luft an das Schneckenförmige im Ohre

---

Verbindung der Dinge durch das entsprechende Verhältniß der Thätigkeit und des Leidens derselben mittelst ihrer Ausflüsse und Poren (s. Anm. zu 299). Daß hierbei E. die Erkenntniß mit dem Empfinden verwechselt, oder vielmehr die Erkenntniß als mit der sinnlichen Wahrnehmung identisch angesehen habe, sagen schon die Alten z. B. Aristoteles de anim. III, 3. *οἱ γε αρχαιοι το φρονειν και το αισθανεσθαι ταυτον ειναι φασιν, ὡσπερ και Εμπεδοκλης ειρηκε, „προς παρεον γαρ μητις αεξεται ανθρωποισι“ και εν αλλοις, — „ὁθεν σφισι αιει*
και το φρονειν αλλοια παριστατai.“
und mit einiger Abänderung Met. III. (al. IV,) 5. *ὁλως δε δια το ὑπολαμβανειν φρονησιν μεν την αισθησιν, ταυτην δ' ειναι αλλοιωσιν, το φαινομενον κατα την αισθεσιν εξ αναγκης αληθες ειναι φασιν· εκ τουτων γαρ και Εμπεδοκλης και Δημοκριτος και των αλλων — ἑκαστος τοιαυτης δοξαις γεγεννηνται ενοχοι. και γαρ Εμπ. μεταβολλοντας* — s. weiter Anm. 23 — in welcher letztern Stelle auch Parmenides als einer der ältern Philosophen angeführt wird, welcher Empfinden und Denken als dasselbe setze (s. oben S. 195 u. ff. besonders Anm. 46.) A. d. H.

22a) Plato in Menone IV Voll. ed. Bip. p. 340. (Steph. p. 76 C D) *ουκουν λεγετε απορροας τινας των οντων κατα Εμπεδοκλεα; — και πόρους, εις οὑς και δι' ὡν αἱ απορροαι πορευονται; — και των απορροων τας μεν αρμοττειν ενιοις των πορων, τας δε ελαττους ἠ μειζους ειναι; — ουκουν και οψιν καλεις τι; — — εστι γαρ χροα απορροη σχηματων οψει συμμετρος και αισθητος.* Aristot. de sensu c. 2. *ει γε πυρ ἠν, καθαπερ Εμπ. φησι, — και συνεβαινε το ὁραν εξιοντος ὡσπερ εκ λαμπτηρος του φωτος, δια τι ου και εν τῳ σκοτει ἑωρα αν ἡ οψις;* und später: *Εμπ. δε εοικε νομιζοντι, ὁτε μεν εξιοντος του φωτος — βλεπειν· λεγει γουν οὑτως·* (s. Sturz v. 274 sqq.)

ὡς δ' ὁτε τις προοδον νοεων ωπλισσατο λυχνον,
χειμεριην δια νυκτα πυρος σελας αιθομενοιο,
ἁψας παντοιων ανεμων λαμπτηρας αμουργους,
οἱ τ' ανεμων μεν πνευμα διασκιδνασιν αεντων·
φως δ' εξω διαθρωσκον, ὁσον ταναωτερον ἠεν,
λαμπεσκεν κατα βηλον ατειρεσιν ακτινεσσιν·

welches wie ein Glöckchen aufgehängt ist, anstößt, so entsteht das Hören. Die Geruchtheile werden durch das Einathmen der Lunge eingezogen [22b]).

Auf die Functionen des Denkens scheint Empedokles noch nicht sehr aufmerksam gewesen zu seyn. Man findet nur die einzige Bemerkung, daß das Denken von der Organisation abhängt, und Veränderungen im Körper das Gemüth anders modificiren. Die Seele hat ihren Sitz in dem Blute. Er unterscheidet also das Blut noch von der Seele, worunter er sich wahrscheinlich ein feuriges oder luftartiges Wesen dachte.

ὡς δε τοτ' εν μηνιγξιν εεργμενον ωγυγιον πυρ,
λεπτησιν οθονῃσιν εχευατο κηκλοπα κουρην,
αἱ δ' ὑδατος μεν βενθος απεστεγον αμφιναοντος,
πυρ δ' εξω διαθρωσκον, ὁσον τανυωτερον ἠεν.
ὁτε μεν ουν οὑτως ὁραν φησιν· ὁτε δε ταις απορροιαις ταις απο τῶν ὁρωμενων. Plutarch de plac. IV, c. 9. Εμπ. — παρα τας συμμετριας των πορων τας κατα μερος αισθησεις γινεσθαι, του οικειου των αισθητων ἑκαστῃ ἁρμοζοντος (was Schleiermacher aus der angeführten Stelle des Plato entlehnt glaubt c. 13., Εμπ. τοις ειδωλοις τας ακτινας ανεμιξε, παραγορευσας το γιγνομενον ακτινας ειδωλου συνθετου· und 14. Εμπ. κατα απορροιας μεν τας συνισταμενας επι της επιφανειας του κατοπτρου, τελειουμενας δε ὑπο του εκκρινομενου εκ της κατοπτρου πυρωδους και τον προκειμενον αερα, εις ὁν φερεται τα ρευματα, συμμεταφεροντος. Bei Aristoteles also wird das von verschiedenen Arten des Sehens verstanden, was nach dem Pseudoplutarch verschiedene Functionen sind, die beim Sehen verbunden vorkommen, nehmlich das Thätige — das Ausstralen des Lichts vom Auge — und das Leidende oder das Einströmen der Ausflüsse von den gesehenen Dingen, oder das Leuchten und Beleuchtetwerden. Ich ziehe mit Ritter a. a. O. S. 453 das Letztere, als mit der übrigen Ansicht des Empedokles übereinstimmender vor, indem derselbe immer, und auch in dem angeführten Fragmente, dem Auge Feuer (Licht) beilegt, so daß er auch aus der Herrschaft des Lichts oder des Wassers in dem Auge die Verschiedenheit der hellen oder dunkeln Augen erklärt. (Vgl. Arist. problem. 14, 14. de generat. anim. V, 1. — Sturz S. 418 sqq. Zus. d. H.]

22b) Plutarch plac. IV, 16. Εμπ. (φησι) την ακοην γινεσθαι κατα προσπτωσιν πνευματος τῳ κοχλιωδει χονδρῳ, ὁπερ φησιν εξηρτησθαι εντος του ωτος. κ. τ. λ. et 17. Εμπ. (φησι) ταις αναπνοαις ταις απο του πνευμονος συνεισκρινεσθαι την οδμην· etc. [Ueber das Hören vgl. auch Theophrast. de sensu p. 19. u. 25. Sturz p. 421 ff. welcher mit Recht beide Sinnenwahrnehmungen zugleich auf die Lehre von den Ausflüssen bezieht. Zus. d. H.]

Allein nach einem seiner Verse ist das in dem Herzen zusammengeflossene Blut wirklich das Denken selbst [23 a]). Dieser Gedanke führt uns doch wieder auf das in dem Blute enthaltene Feuer zurück *). — Der Tod ist die Trennung des Feuerstoffs von dem irdischen, und betrifft also sowohl die Seele, als den Körper. Diese wenigen Bruchstücke beweisen schon ziemlich deutlich, daß Empedokles ein Materialist war, welcher die geistigen Phänomene nicht rein aufgefaßt hatte [23 b]).

23a) Aristoteles Metaphysicor. IV, c. 5. και γαρ Εμπεδοκλης μεταβαλλοντας την ἑξιν, μεταβαλλειν φησι την φρονησιν.
„προς παρεον γαρ μῆτις εναυξεται ανθρωποισι."
και εν ἑτεροις δε λεγει· „όσσον αλλοιοι μετεφυν, τοσον αρ σφισιν αιει
και το φρονεῖν αλλοια παριστατο."
[S. auch Sturz a. a. O. über diese Stelle p. 491 sqq. dessen Erklärung zuletzt jedoch auch darauf hinauskommt, daß die Erkenntniß mit der (wechselnden) Wahrnehmung sich verändert.] Stob ecl. phys. p. 1026.
Αἱματος εν πελαγεσσι τεθραμμενη αντιθροωντος,
τη τε νοημα μαλιστα κυκλισκεται ανθρωποισιν.
αἱμα γαρ ανθρωποις περικαρδιον εστι νοημα·
Plutarch de plac. IV, c. 5. Εμπ. εν τη του αἱματος συστασει (το του ψυχης ἡγεμονικον ειναι φησι.)

*) Als Folge der Nichtunterscheidung zwischen Empfinden oder Leben und Denken zeigt sich der in dem Anm. 23 angeführten Bruchstück enthaltene Gedanke, welchen Cicero (Tusc. I, 9. vgl. C. 17.) so übertragend ausdrückt: Empedocles animum esse censet cordi suffusum sanguinem. Nach dem Dogma aber, daß die Seele alle Elemente und deren bewegende Kräfte in sich trage, müßte man nun annehmen, daß auch das Blut als Bedingung des geistigen Lebens dieselben enthalte, indem in demselben auch die Gegensätze von Warmen, Kaltem, Nassem und Trocknem enthalten sind (vgl. auch die Stelle des Themistius bei Sturz p. 441); so daß nach dem Vorzuge, welchen E. dem Feuer überall giebt, auch hier die Herrschaft des Feurigen, das Maaß der Wärmetheile im Blute (nicht das Feuer überhaupt, wie Tennemann unbestimmt sagt) die Beschaffenheit der vollkommnen Seele und deren Erkenntniß bedinge. — Hiermit stimmt überein, daß der Schlaf, als der unvollkommne Seelenzustand, (wie der Pseudoplutarch de plac. V, 23 berichtet) durch eine mäßige Abkühlung des in dem Blute befindlichen Wärmestoffs (τον μεν ὑπνον καταψυξει του εν τω αἱματι θερμοῦ συμμετρῳ γινεσθαι) oder Trennung einiger Feuertheile (vgl. V, 25. δια χωρισμον τινα του πυρωδους entstehe, dahingegen der Tod eine vollkommne sey (παντελει δε θανατον.) A. d. H.

23b) Plutarchus de decret. Philosoph. V, 25. Εμπεδοκλης τον θανατον γεγενησθαι διαχωρισμον του πυρωδους και γεωδους, εξ ὡν ἡ συγκρισις τῳ ανθρωπῳ συνεσταθη. ὡστε κατα τουτο κοινον ειναι τον θανατον σωματος και ψυχης. (s. m. vorige Anm.)

XI. Eine Untersuchung über das Erkenntnißvermögen läßt sich von Empedokles nicht wohl erwarten. Einige Aeußerungen über das Vermögen der Sinne oder des Verstandes, Wahrheit zu erkennen, dürfen nicht hieher gezogen werden, ob sie gleich beweisen, daß man anfing, die Aufmerksamkeit auf diesen wichtigen Punct zu richten. Nach dem Sextus war Empedokles noch zu keinem festen Resultate gekommen, sondern er sprach den Sinnen bald Wahrheit zu, bald verwarf er diese, und hielt nur die Aussprüche des Verstandes für gültig. Er führt für beide Behauptungen zum Belege, Verse des agrigentinischen Philosophen an, in denen man aber vergeblich Bestimmtheit sucht. Am Ende scheint doch Empedokles der Meinung des Heraklit gewesen zu seyn, daß die sinnlichen Vorstellungen, wenn sie die Prüfung des Verstandes aushalten, für wahr zu halten sind 24); ein Resultat, welches

---

24) Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII, §. 115—125. Εμπ. — κατα μεν τους απλουστερον δοκουντας αυτον εξηγεισθαι ἑξ κριτηρια της αληθειας παραδιδωσι [worunter, wie S. weiter sagt, die 4 Elemente und die 2 s. g. bewegenden Kräfte zu verstehen sind, weshalb er auch das Anm. 20 angeführte Fragment mittheilt.] αλλοι δε ἠσαν οἱ λεγοντες κατα τον Εμπεδοκλεα κριτηριον ειναι της αληθειας ου τας αισθησεις, αλλα τον ορθον λογον. του δε ορθου λογου τον μεν τινα θειον ὑπαρχειν, τον δε ανθρωπινον· ὡν τον μεν θειον, ανεξοιστον ειναι, τον δε ανθρωπινον εξοιστον. λεγει δε περι μεν του μη εν ταις αισθησεσι την κρισιν τ' αληθους ὑπαρχειν, οὑτως, (nach Sturz v. 324 ff. vgl. p. 487.)

στεινωποι μεν γαρ παλαμαι κατα γυῖα κεχυται,
πολλα δε δειν' επεισον, τα τε αμβλυνουσι μεριμνας.
παῦρον δε ζωῆς αβιου μερος αθρησαντες
ωκυμοροι, καπνοιο δικην αρθεντες απεπταν,
αυτο μονον πεισθεντες, ὁτῳ προσεκυρσεν ἑκαστος,
παντοσ' ελαυνομενοι. το δε οὑλον επευχεται εὑρειν
αυτως, ουδ' επιδερκτα ταδ' ανδρασιν, ουτ' επακουστα,
ουτε νοῳ περιληπτα.

περι δε του μη ειναι εις το παντελες αληπτον την αληθειαν, αλλ' εφ' ὁσον ικνειται ὁ ανθρωπινος λογος, ληπτην ὑπαρχειν, διασαφει τοις προκειμενοις επιφερων·

συ ουν, επει ωδ ελιασθης,
πευσεαι, ου πλειον γε βροτειη μητις ορωρε.

mit Empedokles übrigen Behauptungen und Aristoteles Zeugniß übereinstimmt *).

και δια των ἑξης επιπληξας τοις πλεον επαγγελλομενοις γινωσκειν, παριστησιν, ὁτι το δι ἑκαστης αισθησεως λαμβανομενον πιστον εστι, του λογου τουτων επιστατουντος, καιπερ προτερον καταδραμων της απ' αυτων πιστεως. (worauf das bei Sturz v 339—51 befindliche Fragment folgt.) Aristoteles Metaphysic. IV, c. 5. [s. m. Anm. **) zu 252 S. u. Anm. 23a) Cicero Acad. Qu. IV; c. 5. vgl. I, 13. Zus. d. H.]

*) Daß es nach E. eine wahre Erkenntniß gebe, liegt in dem unbestreitbaren ersten Berichte über Empedokles Lehre, welchen Sextus anführt (s. Anm. 24.) Indem er nehmlich die Elemente der Dinge auch als Elemente der Seele, und, zufolge des obigen Grundsatzes, als Erkanntes und Erkennendes zugleich ansah, mußte er eine Wahrheit der Sinnenwahrnehmung anerkennen. Dann sagt er auch (vgl. Anm. 23a) durch das Gegenwärtige wächst dem Menschen der Sinn, was ziemlich eins ist mit den von Sextus angeführten Worten: die beschränkten und vergänglichen Menschen vermöchten sich nur von dem zu überzeugen, was jedem begegne — so daß Sextus, wo er den zweiten Bericht anführt, diese, wie wir wenigstens den Text jetzt lesen, ganz auf die falsche, gentheilige Weise erklärt, indem dieselben dem Menschen gerade die beschränkte Sinnenerkenntniß zugestehen. Damit stimmt auch der Stagirit (s. m. obige Anm. zu S. 307.) indem er sagt: Einigen, wie Empedokles, sey denken und wahrnehmen dasselbe, dieses aber eine Veränderung; das durch den Sinn Erscheinende hielten sie daher für nothwendig wahr. Dagegen läugnet er in demselben Bruchstück eine Erkenntniß des Ganzen oder des Alls, denn so glaube ich sind die Schlußworte zu verstehen. So ist also auch kein Widerspruch, wenn E. in dem von Sextus a. a. O. weiter angeführten Bruchstücke, nachdem er diejenigen gescholten, welche mehr wissen wollen, dann sagt: (s. Sturz v. 316 sq.)

θαρσει, και τοτε δη σοφιης επ ακροισι θοασεις·
αλλα γαρ αθρει πας παλαμη, πῃ δηλον ἑκαστον,
μητε τιν' οψιν εχων πιστει πλεον, η κατ' ακουην·
η ακοην εριδουπον, υπερ τρανωματα γλωσσης·
μητε τι των αλλων οποση πορος εστι νοησαι.
γυιων πιστιν ερυκε, νοει θ' ῃ δηλον ἑκαστον.

In dieser Stelle nehmlich wird jedem äußern Sinne sein begränztes Gebiet zugesprochen; das Forschen und Prüfen dessen, was jene verschiedenen Wege der Erkenntniß, wie E. es nennt, darbieten, wird damit indirect und stillschweigend einer von den Sinnen verschiedenen Thätigkeit zugeschrieben, welcher Sextus nun in seiner Weise den Namen ορθος λογος gibt. Nun finden sich aber auch noch Bruchstücke, in welchen er auf die übersinnliche Erkenntniß hindeutet z. B. wo er von der Wahrheit seiner Lehre spricht: (v. 335 — 55. b. Sturz nach Clem. Strom. V, p. 549 B.)

XII. Gleich den Pythagoreern nahm Empedokles auch die Seelenwanderung an, nicht nur in menschliche, sondern auch thierische Körper und in Pflanzen **). Er nahm

---

ω φιλοι, οιδα μεν ουν, ὁτ' αληθειη παρα μυθοις,
ὁυς εγω εξερεω· μαλα δ' αργαλεη γε τετυκται
ανδρασι και δυσζηλος επι φρενα πιστιος ορμη.

Für diese aber giebt er nur das eigne subjective Bewußtseyn als Kriterium der Wahrheit an. Clem. Alex. V, 554 C; v. 336—338. b. Sturz)

αλλα κακοις μεν καρτα πελει κρατεουσιν απιστειν·
ὡς δε παρ' ἡμετεροις κελεται πιστωματα Μουσης,
γνωθι διατμηθεντος ενι σπλαγχνοισι λογοιο.

Doch erklärt er die Wahrnehmung durch die Sinne für den „breitesten Weg der menschlichen Ueberzeugung (s. d. Empedokleische Stelle in m. Zusatz zu Anm. 15) Sonach irrt unser Verf. 1), wenn er jenem zweiten, nicht völlig begründeten Berichte des Sextus folgt, 2) wenn er ihn so versteht, als habe nach demselben E. bald den Sinnen Wahrheit beigelegt, bald sie verworfen und nur die Aussprüche des Verstandes für gültig gehalten, — da ja Sextus in diesem Berichte die Aussprüche der Sinne immer unter die Beurtheilung des Verstandes stellt, sie aber keinesweges verwirft. Vielleicht aber hielt sich unser Verf. an das unkritische Zeugniß des Cicero. Diogenes L. der (IX, 23) ihn unter denjenigen nennt, welche man zu den Skeptikern gerechnet habe, führt auch nur jene Stelle an, in welcher die Erkenntniß des Ganzen dem Menschen abgesprochen, und die Erkenntniß aus Erfahrung als nächster Gegenstand der Ueberzeugung bezeichnet wird. Mit Einsicht hat Ritter a. a. O. diesen Gegenstand behandelt. S. 457 f. A. d. H.

**) Schon Ritter hat (a. a. O. S. 453) bemerkt, daß von einer eigentlichen Metempsychose oder Wanderung der Seele durch verschiedene Körper bei dem Emp. nicht die Rede seyn könne; ich setze hinzu, so fern man diese Lehre auf die Grundvoraussetzungen und den Zusammenhang der Empedokleischen Lehre bezieht. Denn hiernach zeigt sich, daß E. die Seele nicht von den Körpern getrennt denkt, sondern die Elemente, welche die Dinge bilden, und diese selbst, als beseelt annimmt, mithin nach ihm auch kein eigentlicher Tod statt findet, (s. oben vgl. v. 110 sq. 112 sq. 119 sq.) sondern dieselben beseelten Stoffe nur die Gestalten wechseln, folglich nicht dieselbe Seele in andere Körper übergeht, sondern nur was jetzt Mensch ist, vorher andern Gestalten angehörte, und künftig andere Gestalten annimmt. Und in diesem Sinne sagt E. auch, er sey schon einmal Knabe, Mädchen, Pflanze rc. gewesen. (Diog. L. VIII, 77; bei Sturz v. 362 vgl. p. 466 ff.)

ηδη γαρ ποτ' εγω γενομην κουρος τε κουρη τε,
θαμνος τ', οιωνος τε, και ειν ἁλι εμπυρος ιχθυς.

Und so hat auch Sturz unter Vorgange Irhov's (de palingenesia veterum s. metempsychosi sic dicta pythagorica. Amstelod.

eine ursprüngliche Gemeinschaft der Seelen, die er Dämonen nannte, mit der Gottheit an; daher ist die Wanderung aus einem Körper in den andern eine Strafe für Vergehungen, auf welche, nach Abbüßung der Schuld, wiederum die Vereinigung mit den unsterblichen Göttern folgt *). Als einzige

---

1733, 4) die Sache richtig angesehn ꝛc. vgl. p. 478.) Zur Bestätigung führt er noch eine Stelle des Plutarch (adv. Colotem T. X. p. 579 ed. Reisk.) an, wo auch die Fragmente v. 110 sq. u. 119 sq. vorkommen. In einer andern Stelle des Porphyrius (Stob. ecl. phys. p. 1048) aber wird angeführt, daß Empedokles das Gesetz oder die Ordnung dieser Verwandlung eine Gottheit genannt und von ihr gesagt habe:

σαρκων αλλογνωτι περιστελλουσα χιτωνι

και μεταμπισχουσα τας ψυχας. Der hier angeführte Vers ist, wenn er dem E. wirklich angehört und in dem angeführten Zusammenhange bei E. vorgekommen ist, nach meiner Ueberzeugung der einzige, der sich von einer Seelenwanderung verstehen läßt. Alle andern Bruchstücke lassen sich auf die oben angegebne Weise gemäß den Empedokleischen Voraussetzungen erklären, selbst diejenigen, welche Plutarch, der ihm, wie andere spätere Berichterstatter, die Lehre von der Seelenwanderung beilegt, (vgl. die Stelle de exilio unter Anm. 25) zur Bestätigung derselben anführt. Entweder also war E. hierin nicht consequent, oder die Spätern gaben ihm diese Deutung und legten ihm manche dahin gehörende Aussprüche bei, welches Letztere mir wahrscheinlicher ist. S. m. folgende Anm.
A. d. H.

*) Sextus Emp. setzt in der Stelle adv. Math. IX, 127—129. die praktische Seite jener Verwandlungslehre ins Licht, ohne Rücksicht auf genauere Unterschiede in derselben. Er sagt, Pythagoras und Empedokles und alle ital. Philosophen hätten eine Verwandtschaft der Menschen nicht blos unter einander und mit den Göttern, sondern auch mit den unvernünftigen Geschöpfen angenommen; denn ein Geist gehe durch die ganze Welt wie eine Seele hindurch, die uns mit jenen verbinde; daher wir ungerecht handelten und sündigten, wenn wir diese tödteten und uns von ihrem Fleische nährten. Und in dieser Beziehung führt Sextus die Verse des Empedokles an (bei Sturz v. 382. vgl. p. 463.)

ου πανσεσθε φονοιο δυσηχεος; ουκ εσορατε
αλληλους δαπτοντες ακηδειησι νοοιο;

und (v. 384 bei Sturz.)

μορφην δ'αλλαξαντα πατηρ φιλον υιον αειρας
σφαζει επευχομενος, μεγα νηπιος· οἱ δε πορευνται
λισσομενον θυοντες, ὁ δ' ανηκουστος ὁμοκλεων,
σφαξας, εν μεγαροισι κακην αλεγυνατο δαιτα.
ὡς δ'αυτως πατερ' υιος ελων, και μητερα παιδες,
θυμον απορραισαντε φιλας κατα σαρκας εδουσι.

in welchen dieser das Schlachten und Opfern der Thiere als einen Frevel schildert. In dem Fragmente (v. 377—81) spricht E. selbst von einem allgemeinen Gesetz und Recht, welches dadurch übertreten werde. Porphyrius aber führt (de abstinentia II, p. 157.) ein Fragment des E. (bei Sturz v. 305—314) an, in welchem dieser die früheren Zeiten lobt, in welchen nur der Aphrodite, und zwar nur unschuldige Opfer dargebracht worden seyen. Was aber vom Plutarch (orat. II. de esu carnium T. II. opp. p. 997 E.) von Pythagoras und E., die in Hinsicht dieser Lehre bei den Alten gewöhnlich verbunden vorkommen, gemeinschaftlich gesagt wird, daß sie ihre Schüler gewöhnt hätten, auch gegen andere Theile (και προς τα αλλα μερη) der Welt gerecht zu seyn, dieß wird durch das in meiner vorigen Anm. beigebrachte Bruchstück bei Diogenes bestätigt, wo auch die Pflanzen angeführt werden. Doch scheint es, als ob in dieser Hinsicht einige besonders heilig geachtet worden, wie der Lorbeer (s. v. 392. bei Sturz vgl. p. 360 sq.) die Bohnen, (bei Sturz v. 390 u. f.) wiewohl es zweifelhaft ist, ob diese Bruchstücke dem E. alle eigenthümlich angehören. Wenn wir nun die Bruchstücke des E. in Beziehung auf die Grundgedanken seiner Lehre betrachten, so scheint es, als habe er einen Kreislauf der Verwandlungen angenommen, in welchen aber die von ihm geahnete menschliche Freiheit und sittliche Vergeltung eingreift. Wenn wir nehmlich erstens auf die Vergangenheit sehen, so findet sich der Mensch nach E. schon in diesen Verwandlungen und Gestaltungen begriffen, wegen solcher Vergehen (Ermordung befreundeter Glieder nennt er es), die er in einem frühern Daseyn begangen (vgl. das Bruchst. Anm. 25.) ohne sich doch dessen bewußt zu seyn. Diese Hypothese, durch welche man das gegenwärtige Daseyn des Menschen zu erklären meinte, scheint in dem Systeme des E. auf der Grundvoraussetzung zu beruhen, daß die Gottheit die Einheit und das Vereinende, die Liebe ist. Das getrennte Daseyn der Dinge besteht durch das entgegengesetzte ungöttliche Princip, den Streit; daher die Welt (κοσμος) der Sitz des Elends ist, wovon unten mehr. Indem nun die Dinge aus der Einheit heraustreten, durch die Geburt, verlieren sie ihre Seeligkeit, (εξ οἱης τιμης και ὁσσου μηκεος ολβου—v. 355. bei Sturz) sie werden dadurch von der Gottheit getrennt, oder vielmehr entfernt und wandelbar. Das Werden selbst ist ein Abfall. (vgl. Plut. de solertia animal. c. VII. s. Anm. 26.) Dieß wird als Verbannung der Dämonen vorgestellt (s. d. Stellen Anm. 25.) insofern die Trennung ihnen selbst zugerechnet wird, und ihre bestimmte Zeit hat, — die Zeit der Reinigung. Daher ist von einem Kreislaufe der Verwandlungen, welche die gefallnen Geister durchlaufen, die Rede (in dem Bruchstück v. 356 f. welches Plutarch de Is. et Osir. anführt, vgl. Anm. 25.) Was aber zweitens die Zukunft betrifft, so nimmt E. eine Verwandlung ab- und aufwärts an. Jene, nehmlich die Verwandlung in Thiere und Pflanzen, scheint er als Strafe für ein sündiges Leben anzusehen, besonders aber für das Zerstören des Lebendigen; ja er scheint in einigen Stellen auch für die gefallenen Dämonen, welche sich nie bessern, ewig dauernde Strafen anzunehmen, (vgl. Plutarch de vitando aere alieno c. 7. T. II. opp. p. 830 F.) Die Verwandlung aufwärts aber, welche Rückkehr zur Einheit (dem

Vergehung, welche auf diese Art bestraft wird, erwähnt er den Mord, welcher auch durch das Schlachten und Essen der Thiere begangen werden kann, weil alle diese Körper Seelen bewohnen. Die härteste Strafe besteht darin, daß die Dämonen keinen festen Sitz haben, sondern wie Flüchtlinge in der ganzen Natur umher irren, weil jedes Element sie von sich stößt. Eine solche Verbannung dauert 30,000 (?) Jahre[25].

σφαιρος) oder als Annäherung, Wiedervereinigung mit der Gottheit, und in mythologischer Form als endliche Erhebung unter die Götter betrachtet wird, ist nach ihm die Belohnung großer Verdienste und eines reinern Strebens (b. Sturz v. 407—412 nach Clem. Alex. Strom. IV. p. 534. V, 607.); doch wird die Erhebung unter die Unsterblichen in einem Bruchstücke auch unbedingt als Folge der Trennung des Leibes gesetzt (v. 396 sq. vgl. p. 659 b. Sturz.) A. d. H.

25) Pseudo-Origenes Philosophum. c. 3. *Εμπ. και περι δαιμονων φυσεως ειπε πολλα, ὡς αντιστρεφονται διοικουντες τα κατα την γην οντες πλειστοι. — Μαλιστα δε παντων συγκατιθεται τη μετενσωματωσει — οὑτος πασας εις παντα τα ζωα μεταλλαττειν ειπε τας ψυχας.* Plutarchus de Iside et Osir. (26 ed. Hutten. Vol. IX. p. 137. *Εμπ. δε και δικας φησι διδοναι τους δαιμονας, ὡν εξαμαρτωσι και πλημμελησωσιν·*

Αιθεριον μεν γαρ σφε μενος ποντον δε διωκει,
Ποντος δ' ες χθονος ουδας απεπτυσε, γαια δ' ες αυγας
Ηελιου ακαμαντος, ὁ δ' αιθερος εμβαλε δινεις·
αλλος δ' εξ αλλου δεχεται, στυγεουσι δε παντες.

αχρις ου κολασθεντες οὑτω και καθαρθεντες, αυθις την κατα φυσιν χωραν και ταξιν απολαβωσι De exilio C. 17. T. X. p. 387. (p. 396. VIII. Vol. Ed Reisk.) ὁ *Εμπ. εν αρχη της φιλοσοφιας προσαναφωνησας* (b. Sturz v. 3. sq.)

εστιν αναγκης χρημα, θεων ψηφισμα παλαιον,
ευτε τις αμπλακιησι φονῳ φιλα γυια μιηνη
δαιμων, (οἱ τε μακαριονες λελαχασι βιοιο)
τρις μεν μυριας ὡρας απο μακαρων αλαλησθαι.
την και εγω νυν ειμι φυγας θεοθεν και αλητες.

ουκ ἑαυτον, αλλ' αφ' ἑαυτου παντας δαιμονας αποδεικνυσι μεταναστας ενταυθα και ξενους και φυγαδας ἡμας οντας. ου γαρ αἱμα (φησιν) ἡμιν ουδε πνευμα συγκραθεν, ω ανθρωποι, ψυχης ουσιαν και αρχην παρεσχεν, αλλ εκ τουτων το σωμα συμπεπλασται, γηγενες και θνητον· της δε ψυχης αλλαχοθεν ἡκουσης δευρο, την γενεσιν αποδημιαν ὑποκοριζεται, τῳ πραοτατῳ των ονοματων· το δ' αληθεστατον, φευγει και πλανεται θεοις ελαυνομενη δογμασι και νομοις· — De defectu oraculor. C. 17. Vol. X. p. 350. *φαυλους μεν δαιμονας ουκ Εμπ. μονον — απολειπεν.* vgl.

Dieses Ganze ist eine Vermischung von Volksaberglauben, Pythagoreischer Schwärmerei und unentwickelten Begriffen einer moralischen Vergeltung, und enthält den Saamen von vielen leeren Speculationen und Schwärmereien der späteren Philosophen über böse und gute Dämonen **), und über die physische Vereinigung der Geister mit Gott als höchste Seligkeit. Auch Empedokles muß sich diese Vereinigung physisch gedacht haben ***), und er wurde durch die Meinung, daß die Freundschaft das Princip alles Guten, also die Vereinigung durch dieselbe ein vollkommnerer Zustand sey, als die Trennung durch die Feindschaft, wahrscheinlich darauf geleitet.

Hiernach hätte er aber noch weiter gehen und die Welt überhaupt für ein Uebel halten müssen. Denn man konnte sagen, daß die Welt eben durch Absonderung von der Einheit und Harmonie entstehe. Hierauf scheinen auch seine Klagen zu gehen, daß die Erde und die ganze Region bis an den Mond voll Uebel und Unvollkommenheit sey, daß in der ganzen Natur lauter Streit und Uneinigkeit herrsche, daß nichts rein und unvermischt sey, daß bei Entstehung der Dinge das Unsterbliche sich mit dem Sterblichen vereinigen müsse u. s. w. 26). Allein daß er diese Unvollkommenheiten nur in

---

c. 20. ὁ μεντοι μονον ακηκοα των Επικουρειων λεγοντων προς τους εισαγομενους ὑπο Εμπεδοκλεους δαιμονας, ὡς ου δυνατον κ. τ. λ.

**) Mehr über seine Lehre von den Dämonen siehe b. Sturz p. 296 sqq.

***) Dem scheint doch die angeführte Stelle v. 302. zu widersprechen. A. d. H.

26) Pseudo-Origenes Philosophumena c. 4. ὡσπερ ὁ Εμπ. παντα τον καθ' ἡμας τοπον εφη κακων μεστον ειναι και μεχρι δε σεληνης τα κακα φθανειν εκ του περι γην τοπου ταθεντα, περαιτερω δε μη χωρειν, ἁτε καθαρωτερου του ὑπερ την σεληνην παντος οντος τοπου. Plutarchus de solertia animal. C. VII. p. 964. Εμπ. και Ηρακλειτος — πολλακις οδυρομενοι και λοιθορουντες την φυσιν ὡς αναγκην και πολεμον ουσαν, αμιγες δε μηδεν μηδ' ειλικρινες εχουσαν, αλλα δια πολλων και αδικων παθων περαινομενην· ὁπου και την γενεσιν αυτην εξ αδικιας συντυγχανειν λεγουσι, τῳ θνητῳ συνεχομενου του αθανατου.

der sublunarischen Region annimmt, ist eine willkührliche Einschränkung, die vielleicht nur durch die Beobachtung der regelmäßigen gleichförmigen Bewegung der Himmelskörper gerechtfertiget werden könnte, wenn überhaupt der Maaßstab zur Beurtheilung der Vollkommenheit und Unvollkommenheit nicht schon an sich willkührlich angenommen wäre. Ohne hierbei einen Zweck zum Grunde zu legen, sind alle Vorstellungen darüber schwankend und Inhaltleer. Wenn Empedokles unter jener Vollkommenheit blos Harmonie und Zusammenstimmung alles Mannichfaltigen gemeint hätte, so wäre es doch eine Idee der Vernunft; aber er versteht Einheit mit Aufhebung alles Mannichfaltigen, aller verschiedenen Kräfte, welche nichts anders als Tod der Natur ist *).

---

*) Hier scheint Tennemann den E. in mehrerer Beziehung mißverstanden und nicht die besten Quellen, wie aus der Anm. 26. sich ergiebt, berücksichtigt zu haben. Die Welt hielt E. allerdings für den Siz des Uebels d. h. nicht das Universum, sondern die Welt (κοσμος) im Gegensaz des σφαιρος, (wovon oben genug gesprochen worden) und als Ort der Verbannung; s. m. Anm. S. 292. Hierher gehören die Stellen seiner Bruchstücke, in welchen er sie die finstere Höhle (b. Sturz v. 9. αντρον ὑποστεγον) den ungewohnten Ort (ασυνηθεα χωρον) wo die entgegengesetzten Mächte herrschen (Fragm. v. 10 — 17) und den unerfreulichen Ort (ατερπεα χωρον) nennt, wo Neid und Haß und anderer Plagen Menge sich wie auf Ates Wiese im Dunkeln treiben (v. 18 — 20) und das Bruchstück, in welchem er das Menschengeschlecht [illegible]klagt (v. 352. 53. nach Clem. Alex. Strom. III, p. 432 B.)

ω ποποι, ω δειλον θνητων γενος, ω δυσανολβον,
οἱων εξ εριδων εκ τε στοναχων εγενεσθε.

Von der sublunarischen Region der Pythagoreer aber, von welcher Tennemann nach dem alles vermischenden Pseudorigenes spricht, findet man nichts, weder in Bruchstücken des E., noch in andern Stellen glaubwürdiger Schriftsteller; auch gibt der Pseudoplutarch de plac. II, 1. die Gränzen des κοσμος ganz anders an. Dagegen gilt was Plutarch in der 26. Anm. angeführten Stelle sagt, wohl vornehmlich dem Empedokles, der das Werden als ein Losreißen von der ursprünglichen Einheit, mithin alle einzelnen Dinge als bewegt durch entgegengesetzte Kräfte (die nach oben in dem κοσμος herrschen), ewig dem Stoffe, zeitlich der Gestalt nach, betrachtete. Uebrigens thut unser Verf. in dem lezten Saze einen sehr richtigen Blick auf die schwache Seite des Empedokleischen Systems, indem er andeutet, daß die Einheit, welche E. unter der φιλια versteht, und die im σφαιρος den Streit, die Entgegensezung, ganz

Man findet nach den noch vorhandenen Fragmenten des Empedokles nicht, daß er in dem Praktischen eine Stufe weiter als die Pythagoreer gegangen sey. Keine Pflicht schärft er so sehr ein, als die Enthaltung vom Mord, welchen er zufolge der Seelenwanderung auch über die unvernünftigen Thiere ausdehnte *).

Siebenter Abschnitt.

Philosophie des Leucippus und Demokritus.

Von keinem Philosophen wissen wir so wenig als von dem Urheber des Atomensystems, Leucipp; sein Vaterland, seine Lehrer, die Geschichte der Entwickelung seines Geistes, Alles dieses ist theils unbekannt, theils beruhet es auf schwankenden und widersprechenden Angaben. Als Vaterland wird Abdera, Elea und die Insel Melos genannt, und jede dieser Angaben beruht vielleicht mehr auf Schlüssen, als auf bewährten historischen Zeugnissen. Die erste vermuthlich darauf, daß Demokrit sein Schüler ist, die zweite darauf, daß er ein

---

besiegt haben soll, eine inhaltlose, und daß Harmonie ohne Entgegensetzung nicht denkbar ist, wozu noch das kommt, daß das Werden zugleich als Vergehen und als Strafe nicht betrachtet werden kann, indem das Losreißen der Dinge, wodurch sie entstehen sollen, sie selbst schon voraussetzen würde. A. d. H.]

*) Und noch weiter; s. die vorigen Anmerkungen. Besonders ist hier hinzuweisen auf den hervortretenden Begriff eines allgemeinen Rechtes der Dinge in der Welt (v. 379 sqq. S. Anm. zu Satz XII.) auf den Begriff der Strafe durch Verletzung dieses Rechts, auf die Belohnung menschlicher Verdienste nach diesem Leben (v. 407. b. Sturz) und auf die geistige Annäherung an Gott (v. 302.) Sturz rechnet hierher auch das νηστευσαι κακοτητος (Plut. de cohib. ira: Hutten IX. p. 451.) und das aus seinem Gedicht gezogene Sprüchwort: δις και τρις το καλον (ενισπειν.) S. Sturz p. 504. A. d. H.

Schüler des Zeno soll gewesen seyn. Die Reisen der Philosophen, welche in jenen Zeiten so gewöhnlich waren, können beide Facta erklären, und es wäre daher wohl möglich, daß er Melos, oder noch einen andern Ort zum Vaterlande gehabt habe. Simplicius nennt ihn einen Milesier [1]). Sein Zeitalter läßt sich ebenfalls nur mit Wahrscheinlichkeit bestimmen. Das einzige gewisse Factum ist, daß Demokrit sein Schüler ist. Damit läßt sich die Angabe, daß Leucipp ein Schüler des Zeno gewesen sey, gar nicht vereinigen, weil Demokrit und Zeno Zeitgenossen waren [2]). Da indessen seine Philosophie doch eine genaue Kenntniß des Eleatischen Systems voraussetzt, so gewinnt Simplicius Zeugniß, der ihn für einen Schüler des Parmenides erklärt, um so mehr an Glaubwürdigkeit, da sich von Seiten der Chronologie nichts Bedeutendes dagegen einwenden läßt [3]). Man kann also Leucipp und Heraklit ungefähr für Zeitgenossen halten, und ihre Epoche gegen 70 Olympiade setzen.

Viel besser sind wir von dem Philosophiren des Leucipp unterrichtet. Nur muß man bedauern, daß Aristoteles, der uns so viele schätzbare Bruchstücke desselben aufbewahret hat, nicht immer genau unterscheidet, was dem Leucipp und was dem Demokrit angehört, indem er die Behauptungen beider als zu einem System gehörig zusammen anführet. Auch ist es nicht möglich, diese Unbestimmtheit der Angaben durch Hülfe anderer Zeugnisse in jedem Falle zu heben.

Das Eleatische System war die erste Veranlassung zu dem Atomensystem *). Denn die Behauptung, daß alle

1) Diogenes Laert. IX, §. 30. wahrscheinlich ist hier Μηλιος ein Schreibfehler für Μιλησιος. Simplicius in Phys. Aristotelis c. 7. Ελεατης η Μιλησιος. Stob. p. 306. Mehrere Kirchenväter haben nur die letzte Abstammung.

2) Diogenes Laert. IX. §. 30, 34. Pseudo-Origenes philosophum. c. 12, 13.

3) Simplicius l. l. κοινωνησας Παρμενιδη της φιλοσοφιας.

*) Wenigstens dem des Leucipp und Demokrit. S. weiter unten. A. d. H.

Sinnengegenstände nur leerer Schein, eine Täuschung der Sinne seyen, daß es nur eine unwandelbare Substanz gebe, stieß auffallend gegen die gemeine Vorstellungsart an; auf der andern Seite aber war sie eine Folgerung von Schlüssen, deren Falschheit sich nicht sogleich erweisen ließ. Die Evidenz der Erfahrung konnte durch alle jene Schlüsse nicht aufgehoben werden, wenn gleich sie auch nicht durch Erfahrung widerlegt werden konnten. Diese Entgegensetzung der Vernunft und der Erfahrung reizte sehr natürlich zu manchen Versuchen, den Streit beizulegen oder zu schlichten. Ein Versuch dieser Art war auch Leucipps Philosophie, der aber freilich von dieser Seite betrachtet, mislungen ist. Anstatt sich nehmlich auf die Entscheidung des wichtigen Punctes, ob Vernunft für sich allein eine objective Erkenntniß zu geben im Stande sey, oder nicht, mit welchem das Eleatische System stehen oder fallen muß, einzulassen, setzte er vielmehr fest, worin er mit den Eleaten übereinstimmen und nicht übereinstimmen könne, und führte dann auf einigen von jenen bestrittenen Sätzen ein neues Gebäude auf, welches an sich scharfsinnig, aber eben darum auf keine haltbaren Gründe gestützt ist. Wir müssen, ehe wir dieses System selbst darstellen, sein Verhältniß zu dem Eleatischen, dem es seine Entstehung verdankt, betrachten.

Die Eleaten leugneten die Realität der Vielheit der Substanzen und der Bewegung, aber nicht das Factum, daß es uns durch die Sinne so erscheine. Unter andern Gründen dieser Behauptung war auch dieser: Es gibt kein Leeres; denn dieses ist dem Realen entgegengesetzt. Wenn also das Reale wirklich ist, so ist das Nichtreale nichts. Ist das Leere ein Unding, so kann es auch keine Bewegung geben. Denn es gibt keinen leeren Raum, in welchen das Reale übergehen könnte. Dann gibt es aber auch keine Vielheit der Dinge, weil nichts vorhanden ist, was die Dinge von einander trennen und absondern

Punkte [4]). Leucipp stellte dagegen den Grundsatz auf: Es ist unmöglich, daß aus dem, was an sich Eins ist, eine Vielheit der Dinge, eben so unmöglich aber auch, daß aus dem objectiv Vielen, eine Einheit entstehen könne [5]). Es ist dies ein analytischer Satz, der nicht mehr aussagt als: wenn nur eine Substanz existirt, so existirt nur eine und nicht viele; und wenn viele Dinge existiren, so existiren viele, nicht eine. Wenn das Eine angenommen wird, so kann das andere nicht angenommen werden. Dieser Satz aber entscheidet nichts über die objective Wahrheit der einen oder der andern Voraussetzung. Leucipp

---

4) Aristoteles de generatione et corruptione I, c. 8. ενιοις γαρ εδοξε των αρχαιων το ον εξ αναγκης εν ειναι και ακινητον. το μεν γαρ κενον ουκ ον, μονως γαρ το πληρες ον. κινηθηναι δ' ουκ αν δυνασθαι, μη οντος κενου κεχωρισμενου. ουδ' αυ πολλα ειναι μη οντος του διειργοντος. Wenn man dieses mit den Behauptungen des Parmenides (man sehe oben den vierten Abschnitt: Parmenides Satz IV. und V.) vergleicht, so erhält die Behauptung des Simplicius, Leucipp sey Parmenides Schüler, eine neue Bestätigung. Zwar stimmen Melissus Gründe gegen die Bewegung und den leeren Raum, (man sehe in demselben Abschnitt Melissus Satz IV.) mit dem, was hier als Veranlassung des Atomensystems angeführt wird, überein. Allein dies ist kein bedeutender Einwurf. Denn Melissus hat Parmenides Gründe nur besser entwickelt, und zu dem konnte auch Leucipp mit des Melissus Philosophie bekannt seyn, da sie vielleicht beide zu gleicher Zeit des Parmenides Schüler waren. [In der angeführten Stelle des Aristoteles, in welcher dieser die Betrachtung des Atomensystems einleitet, liegt doch nur dieß, daß es sich dem eleatischen entgegensetzte und im Gegensatze desselben entstanden ist, nicht daß Leucipp ein Schüler des Parmenides sey. Natürlich aber führt Aristoteles die Dogmen aufs Bestimmteste an, gegen welche des Leucipp Grundsätze gerichtet waren. Noch kürzer wird der Gegensatz der Eleaten und des atomischen Systems in der Stelle bei Aristot. de coelo I, 7. ausgesprochen: ει δε μη συνεχες το παν, αλλ' ωσπερ λεγει Δημοκριτος και Λευκιππος διωρισμενα τῳ κενῳ, μιαν αναγκαιον παντων ειναι την κινησιν· διωρισται μεν γαρ τοις σχημασι. Sonach können auch Leucipp und Demokrit und ihre Schüler nicht als jüngere eleatische Schule angesehen werden. Zus. d. H.]

5) Aristoteles de generatione et corruptione I, c. 8. εκ τε του κατ' αληθειαν ενος ουκ αν γενεσθαι πληθος, ουδ' εκ των αληθως πολλων εν, αλλ' ειναι τουτ' αδυνατον.

wollte aber dadurch, wie es scheint, einen Widerspruch des Eleatischen Systems aufdecken, welcher darin liegen sollte, daß nur eine unveränderliche Substanz an sich behauptet werde, da doch in der Erfahrung eine Mehrheit veränderlicher Substanzen vorkomme. Dieses ist aber kein Widerspruch, der aus bloßen Begriffen könnte gefolgert werden, und es kann nicht logisch gezeigt werden, daß was an sich Eins ist, nicht auch den Sinnen als Vieles erscheinen könne. Leucipp hat also das Eleatische System auf keine Weise umgestoßen *).

Er konnte sich nicht zu dem metaphysischen Gesichtspuncte der Eleaten erheben, daher war ihm der Widerspruch der Speculation mit der Erfahrung der Hauptanstoß, und um diesen zu heben, suchte er ein System, welches mit der Erfahrung einstimmig, die Realität der Bewegung und die Mehrheit der Dinge unangefochten ließ.

---

*) Was unser Verf. oben als Grundsatz aufstellt, welchen Leucipp den Eleaten entgegenstellte, hat in dem von Aristoteles angeführten Raisonnement eine untergeordnete Stelle, und könnte vielleicht richtiger auf Philosophen bezogen werden, die, wie andere Jonier oder Empedokles, der auch unmittelbar darauf genannt wird, das Eine in Vieles und das Viele in Eins sich verwandeln ließen. Auf die Eleaten bezogen, würde dieser Satz nur bedeuten, daß sie ein Entstehen und Vergehen der Dinge zu erklären nicht im Stande seyen. — Der Hauptsatz, der den Eleaten entgegengestellt wird, ist vielmehr der unten Anm. 7. S. 325 angeführte: das eigentliche Seyn sey das Volle, und dieses nicht als reine Einheit zu begreifen, sondern als das Einfache, das Für sich bestehende, welches zugleich ein Anderes setzt, mithin ein ursprünglich Vieles ist, und an die Stelle der Elemente der ältern Jonier tritt. Durch diese Annahme suchten die Atomisten zugleich die Vernunftforderung mit der von den Eleaten verworfenen Erfahrung, Einheit und Vielheit in einer speculativen Naturansicht zu vereinigen. — Was meine obige Ansicht bestätigt, ist, daß auch in einer andern Stelle des Aristoteles (de Coelo III, 4), in welcher ebenfalls vorher vom Empedokles die Rede gewesen, gesagt wird, Leucipp und Demokrit hätten geleugnet, daß aus Einem Vieles (nehmlich qualitativ Verschiedenes) oder aus Vielem Eins werde (και ουτε εξ ἑνος πολλα γιγνεσθαι, ουτε εκ πολλων ἑν); wiewohl L. und D. von dem viel spätern Empedokles selbst nichts wissen, und also nur von ähnlichen Lehren sprechen konnten, falls dieses Raisonnement ihnen unmittelbar angehört, und nicht Reflexion des Aristoteles enthält.

A. d. H.

Den Eleaten aber räumte er soviel ein, daß **ohne leeren Raum Bewegung nicht möglich** sey, daß der **leere Raum nicht das Reale, aber doch etwas Wirkliches** sey [6]). — **Leucipp** setzte also in seinem Systeme die **Mehrheit der Substanzen** und die **Bewegung** oder überhaupt **Veränderung**, und zur Erklärung der Möglichkeit beider die **Materie**, die nicht **Eines** sondern **Vieles** ist, und den **leeren Raum** voraus. Die objective Wahrheit jener Voraussetzungen nahm er ohne Beweis an, weil sie auf unmittelbarer Erfahrung beruhen, und die Ueberzeugung von der Wahrheit derselben gründete sich bei ihm zum Theil darauf, daß ohne sie die Möglichkeit der Erfahrung nicht zu erklären ist. Er setzte also gerade dasjenige als **objective Wahrheit** voraus, was die Eleaten für **bloßen Schein** aus ihrem System erklärt hatten *).

Das System des **Leucipp** ist daher das entgegengesetzte des Eleatischen. Dieses setzte an die Stelle der Erfahrungswelt eine **intelligible**, und erklärte jene für Schein; dieses erkennt die **Erfahrungswelt** für die einzig objectiv

6) Aristoteles de generatione et corruptione I, c. 8. Λευκιππος δ' εχειν ᾠηθη λογους, οἱτινες προς την αισθησιν ὁμολογουμενα λεγοντες, ουκ αναιρησουσιν ουτε γενεσιν, ουτε φθοραν, ουτε κινησιν και το πληθος των οντων. ὁμολογησας δε ταυτα μεν τοις φαινομενοις, τοις δε το ἑν κατασκευαζουσιν, ὡς ουτε αν κινησιν ουσαν ανευ κενου, το τε κενον μη ον, και του οντος ουδεν μη ον φησιν ειναι. [Die letzten Worte übersetze ich so: und daß er das Leere das Nichtseyende, und nichts Wirkliches (Seyendes) nichtseyend nannte. Des Verfs. Uebersetzung giebt keinen Sinn. Zus. d. H.]

*) Die in der Anm. 7. zuerst angeführte Stelle des Aristoteles scheint anzudeuten, daß Leucipp in seinem verloren gegangenen Raisonnement die Vielheit aus dem Begriffe des unendlichen Seyns zu erklären suchte, und auf das Ungenügende in jener Erklärung des Scheins bei den Eleaten hinwies, und daß er sonach nicht von der bloßen Voraussetzung der **Erfahrungserkenntniß** ausging. Uebrigens ist das System des Leucipp und Demokrit, obgleich es die Erfahrung zu stützen sucht, doch kein **empirisches System**, denn seine Principien sind keine Gegenstände der Wahrnehmung, sondern gedachte einfache Principien. S. die folgenden Anmerkungen. Letzteres ist die Seite, von welcher dieses System zugleich den Lehren der frühern Jonier entgegengesetzt ist. A. d. H.

reale, und Körper [Atomen] für die einzige Art von Wesen. Dieses materialistische System unterscheidet sich von den ältern Systemen dadurch, daß es die Bestandtheile und Bedingungen der Körper deutlicher entwickelt, und darauf den Versuch, die Entstehung der Welt zu erklären, bauet. Leucipp verfuhr dabei nach dem richtigen Grundsatze, die Natur aus der Natur zu erklären, und legte dadurch den Grund zur Naturwissenschaft *); nur beging er den damals unvermeidlichen Fehler, daß er aus der äußeren Natur auch die Natur des menschlichen Geistes zu erklären vermeinte.

Das Hauptproblem, welches sich Leucipp zur Untersuchung vorlegte, war: wie ist die äußere Natur, als Inbegriff verschiedener Wesen, mit mannichfaltigen Veränderungen möglich? Indem er von allen besondern Beschaffenheiten der Erfahrungsgegenstände abstrahirte, blieb nur der allgemeine Begriff eines Realen, das sich im Raume befindet und bewegt, übrig. Der Begriff Raum war damit schon verknüpft, ohne ihn besonders zu denken; das Reale und der Raum, den jenes einnimmt, war in einander geschmolzen. Daher war nicht vom Raume, sondern von dem leeren Raume als Bedingung der Bewegung die Rede. Unter Bewegung versteht Leucipp alle Arten von Veränderungen. Die Bewegung im Raume betrachtet er aber als die ursprüngliche Bewegung, und die übrigen als abgeleitet.

I. Die Principe alles Wirklichen sind also das Reale in dem Raume, das den Raum erfüllende (πληρες) und der leere Raum, das Leere (το κενον). Beides ist das einzige Wirkliche in der Natur, das Eine als das Po-

*) Diesen Vorzug hebt vorzüglich Aristoteles in der mehrmals angeführten Stelle de gen. et corrupt. I, 8 hervor: ὁδῳ δε μαλιστα και περι παντων ἑνι λογῳ διωρικασι Λευκ. και Δημοκρ., αρχην ποιησαμενοι κατα φυσιν, ἡπερ εστι, wobei zu bemerken ist, daß Aristoteles hier wie in der Stelle Anmerk. 34 das Naturprinzip im Gegensatz des teleologischen oder des Zweckbegriffs versteht. A. d. H.

sitive (ον) das andere das **Privative** (μη ον). *) — Denn das Leere ist dasjenige, wo etwas Reales seyn könnte, oder gewesen ist, aber jetzt nicht ist. Es kommt ihm also eben so gut Wirklichkeit zu, als dem Realen, weil es das Reale aufnehmen kann, obgleich beides so verschieden ist, daß das **Reale** nicht das **Leere**, und das **Leere** nicht das **Reale** ist [7]).

II. Daß das Reale in der Anschauung (die **Körper**) **auflösbar, theilbar, veränderlich** sey, ist eine Thatsache. Die Erfahrung lehrt, daß die Körper entstehen, zunehmen, abnehmen, und wieder gänzlich aufgelöst werden. Das Reale kann aber an sich keine Veränderung erleiden. Erde, Luft, Wasser, Feuer, welche Andere als Elemente be-

---

*) Nach Simplicius (in phys. p. 7a) zu schließen, nannte Leucippus selbst seine Prinzipien der Dinge, an die Eleaten erinnernd, das **Seyende** und das **Nichtseyende**; aber er erkannte sie als sich auf einander beziehend und gleich mächtig, — Positives und Negatives; nur erklärte er beschränkend jenes von den **raumerfüllenden** Atomen, dieses von dem leeren Raum. — *ουτος* (*Λευκ.*) *απειρα και αει κινουμενα ὑπεθετο τα στοιχεια, τους ατομους, και των εν αυτοις σχηματων απειρον το πληθος, δια το μηδεν μαλλον τοιουτον ἢ τοιουτον ειναι, ταυτην γενεσιν και μεταβολην αδιαλειπτον ἐν τοις ουσι θεωρων· ετι δε ου μαλλον το ον ἢ το μη ον ὑπαρχειν, και αιτια ὁμοιως ειναι τοις γινομενοις αμφω. την γαρ των ατομων ουσιαν ναυτην και πληρη ὑποτιθεμενος, ον ελεγεν ειναι, και εν τω κενῳ φερεσθαι, ὁπερ μη ον καλει, και ουκ ελαττον του οντος ειναι φησι.* Ferner ist ihm hiernach das Seyende, oder das Volle, das unendlich Mannichfaltige, **ein ursprünglich Vieles**, (s. die Stelle Anm. 7 Arist. de coelo III, 4. *φασι γαρ ειναι τα πρωτα μεγεθη πληθει μεν απειρα, μεγεθει τα αδιαιρετα.*) oder das Eine, welches ein Anderes außer sich hat; und hiermit hat die Lehre des Leucipp den Begriff des relativen Seyns zum bestimmteren Bewußtseyn gebracht. A. d. H.

7) Aristoteles de generatione et corrupt. I, c. 8. *το γαρ κυριως ον παμπληθες (παν πληρες) ον, αλλ᾽ ειναι το τοιουτον ουχ ἑν, αλλ᾽ απειρα το πληθος, και αορατα δια σμικροτητα των ογκων. ταυτα δ᾽ εν τῳ κενῳ φερεσθαι. κενον γαρ ειναι.* Metaph. I, c. 4. *Λευκιππος δε και ὁ ἑταιρος αυτου Δημοκριτος στοιχεια μεν το πληρες και το κενον ειναι φασι, λεγοντες το μεν ον, το δε μη ον. τουτων δε το μεν πληρες και στερεον το ον, το δε κενὸν γε και μανον το μη ον· διο και ουδεν μαλλον το ον του μη οντος ειναι φασιν, ὁτι ουδε το κενον του σωματος. αιτια δε των ὀντων ταυτα ὡς ὑλην.*

trachten, sind schon zusammengesetzt, und taugen also zur Erklärung nichts. Die letzten Bestandtheile des Zusammengesetzten müssen nicht weiter theilbar und unveränderlich (απαθη) seyn; durch ihre Zusammensetzung und Trennung, verschiedene Lage und Verbindung muß alles Veränderliche an Körpern erklärbar seyn. Weil die letzten Bestandtheile das Reale ausmachen, so müssen sie noch immer als etwas den Raum Erfüllendes (στερεα) gedacht werden. Als letzte Bestandtheile sind sie aber untheilbar (ατομα) und wegen ihrer Kleinheit nicht wahrnehmbar [8]). Insofern sie noch immer etwas Reales sind, und einen Raum einnehmen, können sie nicht ohne Figur gedacht werden, welche die einzige ursprüngliche Eigenschaft ist*), welche ihnen zukommt.

---

8) Aristot. de generatione et corrupt. Hierher gehören die Stellen I, 8. οτι ο μεν (Λευκ) στερεα — λεγει τα αδιαιρετα· και — απειροις ὡρισθαι σχημασι των αδιαιρετων στερεων ἑκαστον. — später: Αναγκαιον απαθες τε ἑκαστον λεγειν των αδιαιρετων (ου γαρ οἱον τε πασχειν, αλλ᾽ ἢ δια του κενου) και μηδενος ποιητικον παθους (ουτε γαρ σκληρον, οὐτε ψυχρον τε κενον ειναι, δηλον). — [S. auch die vor. Anm. Galen. (de elementis Hippocr. Lib. II. Cap. II. giebt daher auch folgenden Unterschied zwischen Leucipp und Epikur an: τινες μεν — ὑπο σκληροτητος αθραυστα, καθαπερ οἱ περι τον Επικουρον· ενιοι δε, ὑπο σμικροτητος αδιαιρετα καθαπερ οἱ περι τον Λευκιππον κ. τ. λ. Buhle nimmt Letzteres ganz strenge, und behauptet nicht ohne Wahrscheinlichkeit, Leucipp habe die Einfachheit wohl nur so weit angenommen, als sie für die sinnliche Wahrnehmung, nicht für die Analyse des Verstandes statt finde. Demokrit aber ging entschieden weiter. S. unten. Simplicius in physica Aristotel. p. 7. [S. m. Anm. zu S. 262 I. Zus. d. H.]

*) Außer den schon angeführten Eigenschaften der Grundkörper des Leucipp sind noch zu bemerken die Undurchdringlichkeit, welche, wie Tiedemann (Geist der spek. Philos. I, S. 232) sehr richtig bemerkt hat, besonders in den Beweisen der Atomistiker für den leeren Raum hervortritt, s. die Stelle Anm. 15; aber unser Verf. meinte mit obigem Ausdrucke: ursprüngliche Eigenschaft, wohl diejenige, durch welche die Atomen sich ursprünglich von einander unterscheiden; (S. die zu Anm. 4 angeführte Stelle de coelo I, 7) da sie, was hier noch bemerkt werden muß, dem Wesen nach gleich und ewig sind, weshalb es in der eben genannten Stelle weiter heißt: την δε φυσιν φασιν αυτων ειναι μιαν ὡσπερ αν ει χρυσος ἑκαστος ειη κεχωρισμενος. A. d. H.

III. Zur Erklärung der Mannichfaltigkeit der körperlichen Wesen nahm Leucipp eine unendliche Mannichfaltigkeit von Figuren an. Außerdem fand er nach Abstraction aller empirischen Beschaffenheiten keinen Grund, diese oder jene bestimmte Figur mit Ausschließung anderer seinen Atomen beizulegen. Er unterschied auch keine besondere Figur für die Elemente, (denn diese betrachtete er schon als Aggregate von Atomen,) das Feuer ausgenommen, dessen Atomen er alle für rund erklärte*). Zu der unendlichen Zahl von Figuren kommt noch die Verschiedenheit der Ordnung und Lage in den Zusammensetzungen, indem ein Atom sich bald mit diesem, bald mit einem andern verbindet, und bald diese, bald jene Lage einnimmt, und endlich die Größe und Kleinheit der Atomen **). Aus allen diesen Momenten erklärte Leucipp die mannichfaltigen Körperarten 9). Die

---

*) Vrgl. Arist. de anim. Lib. I, c. 2. (Δημοκρ.) απειρων οντων σχηματων και ατομων τα σφαιροειδη πυρ και ψυχην λεγει οιον εν τῳ αερι τα καλουμενα ξυσματα, ἁ φαινεται εν ταις δια των θυριδων ακτισιν· ὡν την πανσπερμιαν στοιχεια λεγει της ὁλης φυσεως. ὁμοιως δε και Λευκιππος. Den Grund der unendlichen Mannichfaltigkeit von Figuren, welche die Atome annehmen können, weshalb sie bei Stobäus ecl. p. 556, denn hier sind offenbar Leucipp und Anaxagoras Namen vertauscht, ατομα πολυσχημονα genannt werden, gibt Simpl. in der zu S. 325 angeführten Stelle so an: δια το μηδεν μαλλον τοιουτον η τοιουτον ειναι, was zugleich die Relativität des Seyns bezeichnet.

**) Klarer führt Aristoteles in der Anm. 9. angeführten Stelle die Ursachen der Verschiedenheit, welche Demokrit annahm, auf Bildung, Gestalt (ρυσμος das eigenthümliche Wort), Stellung oder Ordnung (διαθιγη) und Lage (τροπη = θεσις) der Atomen zurück, Bestimmungen, welche mit dem Begriffe des Untheilbaren unverträglich sind.

9) Aristoteles de Coelo III, 4. επει διαφερει τα σωματα σχημασιν, απειρα δε τα σχηματα, απειρα και τα ἁπλα σωματα φασιν (Λευκ. και Δημοκρ.) ειναι. ποιον δε και τι ἑκαστου το σχημα των στοιχειων ουδεν επιδιωρισαν, αλλα μονον τῳ πυρι την σφαιραν απεδωκαν, αερα δε και ὑδωρ και τα αλλα μεγεθει και σμικροτητι διειλον. de generatione et corrupt. I, c. 2. επει δε ῳοντο (Δημοκρ. και Λευκιππος) το αληθες εν τῳ φαινεσθαι, εναντια δε και απειρα τα φαινομενα, τα σχηματα απειρα εποιησαν· ὡστε ταις μεταβολαις του συγκειμενου το αυτο εναντιον δοκειν αλλῳ και αλλῳ και μετακινεισθαι μικρου εμμιγνυμενου, και ὁλως

Verbindung der Atomen zu Aggregaten ist die Entstehung eines Körpers; ihre Trennung, ist Zerstörung desselben. Die Veränderung in der Ordnung und Lage der Atomen ist der Grund jeder Veränderung in den Körpern. Ein Trauerspiel und Lustspiel besteht aus denselben Buchstaben; aber die Ordnung und Verbindung ist anders 10).

IV. Da Leucipp alle Veränderungen aus der Veränderung des Verhältnisses der Atomen im Raume, das ist Bewegung zu erklären sucht, so konnte er die Bewegung nicht weiter ableiten, sondern mußte sie als gleichewig mit den Atomen annehmen. Denn außer diesen, dem Realen und dem leeren Raume, giebt es nichts Wirkliches mehr; um consequent zu seyn, durfte er kein anderes Princip der Bewegung annehmen, sondern mußte den Atomen selbst eine innere Bewegkraft beilegen. Die Eleatiker hatten den Physikern vorgeworfen, ihr System gründe sich auf eine Entstehung aus

ἑτερον φαινεσθαι ἑνος μετακινηθεντος· εκ των αυτων γαρ τραγῳδια γινεται και κωμῳδια γραμματων. Metaphysicor. I, c. 4. και καθαπερ οἱ ἑν ποιουντες την ὑποκειμενην ουσιαν τ᾽αλλα τοις παθεσιν αυτης γεννωσι, το μανον και το πυκνον των παθηματων αρχας τιθεμενοι, τον αυτον τροπον και οὗτοι (Λευκ. και Δημοκρ.) τας διαφορας αιτιας των αλλων ειναι φασι· ταυτας μεντοι τρεις ειναι λεγουσι, σχημα τε και ταξιν και θεσιν· διαφερειν γαρ φασι το ον ρυσμῳ και διαθιγῃ και τροπῃ μονον, τουτων δε ὁ μεν ρυσμος σχημα εστιν, ἡ δη διαθιγη ταξις, ἡ δε τροπη θεσις. [cf. phys. I, 6. S. weiter die vorige Anm.] Simplic. in Phys. Aristot. p. 7. των εν αυτοις σχηματων απειρον το πληθος. (S. m. Anm. zu S. 325.)

10) Aristoteles de generat. et corrupt. I, c. 1. Δημοκρ. δε και Λευκ. εκ σωματων αδιαιρετων τ᾽αλλα συγκεισθαι φασι· ταυτα δε απειρα και τα πληθος ειναι, και τας μορφας· αυτα δε προς αυτα διαφερειν τουτοις, εξ ὧν εισι, και θεσει και ταξει τουτων. c. 2. Δημοκριτος δε και Λευκιππος ποιησαντες τα σχηματα, την αλλοιωσιν και την γενεσιν εκ τουτων ποιουσιν· διακρισει μεν και συγκρισει, γενεσιν και φθοραν· ταξει δε και θεσει αλλοιωσιν. et c. 8. και συνισταμενα μεν γενεσιν ποιειν· διαλυομενα δε φθοραν, ποιειν δε και πασχειν, ᾗ τυγχανουσιν απτομενα, ταυτῃ ουχ ἓν ειναι. και συντιθεμενα δε, και περιπλεκομενα, γενναν· [συμπλοκη und περιπλεξις scheinen die eigenthümlichen Ausdrücke dieser Schule gewesen zu seyn. Vgl. Ar. de coelo III, 4. wo daher wohl Einige fälschlich επαλλαξις lesen. Zus. d. H.

Nichts. Diesem Vorwurf auszuweichen, ging Leucipp von den Erfahrungsgegenständen aus, zerlegte sie in ihre formalen Bestandtheile, und da er in der Erfahrung Bewegung fand, so konnte er auch die Bewegkraft nicht von den letzten Bestandtheilen trennen. Wäre in diesen nicht der Grund der Bewegung, wo sollte er sonst seyn? *) Deswegen verdient also Leucipp den Tadel des Aristoteles nicht, daß er die Bewegung zugleich mit den Atomen als ewig setzte [11]. Wahrscheinlich aber legte er nicht allen Atomen in gleichem Grade Bewegkraft bey**), sondern nahm an, daß die runden, die Bestandtheile des Feuers wegen ihrer Gestalt am leichtesten Bewegung empfangen und mittheilen können. Daher besteht auch die Seele aus solchen runden Atomen [12].

---

*) Nur muß zugleich das Leere oder Negative als Bedingung der Bewegung (s. die folgenden Sätze und Anmerkungen) gedacht werden. A. d. H.

11) Aristoteles de generat. et corrupt. I, c. 8. *κινεισθαι δ' εν τω κενω φερεσθαι — ποιειν δε και πασχειν.* de Coelo I, c. 7. *την δε φυσιν φασιν αυτων (ατομων) ειναι μιαν. — τουτων δε, καθαπερ λεγομεν, αναγκαιον ειναι την αυτην κινησιν.* Vgl. Zus. zu Anm. 4. Metaphysic. I, c. 4. *περι δε κινησεως, όθεν ή πως ύπαρχει τοις ουσι, και ούτοι παραπλησιως τοις αλλοις ραθυμως αφεισαν.* [XII, 6. *ενιοι ποιουσιν αει ενεργειαν, οίον Λευκιππος, και Πλατων· αει γαρ ειναι φασι κινησιν.* S. auch den Zusatz zu Anm. 18.]

**) Daß die Atomen eine und dieselbe Bewegung haben sollen, scheint in der Stelle des Aristoteles de coelo I, 7 (s. Anm. 11) nur eine Folgerung dieses Kritikers zu seyn. Die Verschiedenheit der Bewegung wird vielmehr bei L. durch die Gestalten der Atomen und ihre Berührung bestimmt. *Λευκιππω μεν δυο τροποι (γενεσεως και διακρισεως) αν ειεν* sagt Aristot. de gen. et corr. I, 8. *δια τε του κενου και δια της αφης.* Daher der Bericht des Lactantius (de ira dei Cap. 10. §. 6 sqq.) der mit Cicero de nat. deor. I, 24 und zum Theil auch mit der in m. Anmerk. zu S. 327 angeführten Stelle des Aristoteles übereinstimmt, mit Unrecht von Tiedemann verworfen wird. Jener sagt nehmlich von Leucipp: Sed occurrebat ei, quod si una esset omnibus eademque natura, non possent res efficere diversas, tanta varietate, quantam videmus inesse mundo. Dixit ergo laevia esse et aspera et rotunda, et angulata et hamata. Haec, inquit, per inane irrequietis motibus volitant, et huc atque illuc feruntur, sicut pulveris minutias videmus in sole, quum per fenestram radios ac lumen immiserit. Ex his — universa gignuntur et rursus in eadem resolvuntur. Vgl. institutiones Lib. III. C. 17. §. 25.

12) Aristoteles de Coelo III, c. 4. (Siehe Anm. 9.) [Diesen Punkt berührt auch die Kritik des Aristoteles (de gen. et corr. I, 8.) was

V. Das zweite Princip der Natur ist das Leere, der leere Raum *). Leucipp machte zuerst den Versuch, Gründe für dessen Realität aufzustellen, weil er von den Eleatikern war angefochten worden, und weil sein ganzes System sich darauf stützte. Denn ohne leeren Raum können die Atomen nicht als von einander getrennt gedacht werden, sondern machen ein Continuum aus [13]. Zweitens ist auch der leere Raum eine Bedingung der Bewegung. — Unter dem Leeren verstand aber Leucipp nicht allein den leeren Raum, in welchem alles Reale aufgehoben ist, sondern auch den Raum, der mit dem Realen weniger angefüllt ist, und also im Gegensatz mit dem ganz Vollen eine Negation enthält (το μανον) [14]. Seine Beweise gehen zwar auf

---

και γε τουτο ατοπον, το μονον αποδουναι τω περιφερει σχηματι το θερμον. Hiernach also machte Leucipp die Wärme (oder Feuer) von der runden Figur der Atomen abhängig, insofern er die runden Atome für die beweglichen hielt. Zus. d. H.

*) Tiedemann sagt, es sey darin ein Widerspruch, daß L. den leeren Raum als ewig neben den Substanzen angenommen, und dennoch ihn für etwas nicht Reelles erklärt habe (Geist der spek. Philos. S. 232), aber L. setzt ihn nicht neben die Substanzen, (wenn wir nehmlich den ältern Berichterstattern folgen, und von Diogenes L. absehen), sondern er setzt das Leere mit dem Vollen, das Negative selbst als ein Relatives, mit dem relativen Seyn Gegebenes. S. m. Anm. zu Satz II. Wenigstens wird vom Demokrit bei Aristot, (met. IV, 5) gesagt, nach ihm sey das Leere und das Volle auf gleiche Weise in jedem Theile vorhanden, obgleich das eine von diesen das Seyende, das andere das Nichtseyende sey. Aber konnte nicht auch diese Bestimmung dem Demokrit eigenthümlich seyn? Vom Demokrit sagt dieß Galen. (de element. Hippocrat. Lib. I. C. II.) bestimmt: κατα την αληθειαν εν και μηδεν εστι τα παντα και γαρ αυ και τουτ' ειρηκεν αυτος, εν μεν τας ατομους ονομαζων μηδεν δε το κενον· A. d. H.

13) Aristoteles de generat. et corrupt. I, c. 8. δια του κενου γιγνομενης της διαλυσεως και φθορας και της αυξησεως, υπεισδυομενων στερεων. [S. ferner auch die zu Anm. 4. angeführte Stelle des Aristoteles de coelo I, 7.]

14) Aristoteles Metaph. I, c. 4. Man sehe Anm. 7. [Vielleicht machte erst Demokrit, welcher überhaupt die Lehren des Leucipp entwickelte, diesen Unterschied; — wenn auch Aristoteles in der angeführten Stelle, wo er von den Atomisten redet, die Lehre beider

Beides, sowohl den absoluten, als den relativen leeren Raum, aber sie beweisen doch nur etwas für den relativen. — — 1) Bewegung ist ohne leeren Raum nicht möglich. Denn wäre der Raum, in welchen ein Körper übergeht, voll, so könnte er nichts in sich aufnehmen. Nähme er noch einen Körper auf, so wären zwei Körper in einem Raume, und es ließe sich kein Grund denken, warum nicht unendlich viele in demselben, und das Größte in dem Kleinsten seyn könnte. 2) Die Erfahrung lehrt, daß in ein mit Asche angefülltes Gefäß noch eben so viel Wasser gefüllt werden kann, als das leere Gefäß faßt. Dieses beweist offenbar, daß in dem Wasser leere Zwischenräume sind. 3) Die Erfahrung lehrt, daß es Körper gibt, welche in einen kleinern Umfang zusammengepreßt werden können, z. B. der Wein in einen Schlauch, welches sich nicht erklären läßt, ohne anzunehmen, daß leere Zwischenräume vorhanden sind, welche einige Theile des gepreßten Körpers einnehmen [15]). Diese Beweise sind bloß empirisch, weil sie sich lediglich auf Erfahrung gründen, und dem Standpuncte angemessen, welchen sich Leucipp gewählt hatte. Da

---

zusammennimmt, und von beiden ohne Unterschied spricht. Ein Excerpt des Stobäus (ecl. phys. p. 306) giebt zwischen beiden folgenden Unterschied an: *Λευκιππος Μιλησιος αρχας και στοιχεια το πληρες και το κενον. Δημοκριτος τα ναστα και κενα.*

Zus. d. H.

15) Aristot. Physic. IV, c. 8. *Οἱ φασκοντες ειναι κενον* (worunter die vorher angeführten Leucipp und Demokr. verstanden werden) *λεγουσι ἑν μεν, ὁτι ἡ κινησις ἡ κατα τοπον ουκ αν ειη· αυτη δ' εστι φορα και αυξησις· ου γαρ αν δοκειη ειναι κινησις, ει μη ἠ κενον· το γαρ πληρες αδυνατον ειναι δεξασθαι· ει δε δεξαιτο, και εστι δυο εν τῳ αυτῳ, ενδεχοιτ' αν και ὁποσαουν ἁμα ειναι σωματα· — ει δε τουτο ενδεχεται, και το σμικροτατον δεξεται το μεγιστον· κ. τ. λ. — αλλον δε* (τροπον δεικνυουσιν ὁτι εστι κενον) *ὁτι φαινεται ενια συνιοντα και πιλουμενα· διον και τον οινον φασι μετα των ασκων δεχεσθαι τους πιθους, ὡς εις τα ενοντα κενα συνιοντος του πυκνουμενου σωματος. Ετι δε και αυξησις δοκει γιγνεσθαι πασι δια κενου· την μεν γαρ τροφην ειναι σωμα· δυο δε σωματα αδυνατον ἁμα ειναι· Μαρτυριον δε και το περι της τεφρας ποιουσι, ἡ δεχεται ισον ὑδωρ, ὁσον το αγγειον το κενον ον·* [Die Beweise werden also in dieser Stelle, um es kurz zu sagen, von der Undurchdringlichkeit, dem Wachsthum und der Compressibilität der Körper hergenommen. Zus. d. H.]

her ertheilte er auch dem Raume objective Realität, weil er die Bedingungen der Erfahrung in der Erfahrung selbst aufsuchte; dadurch gab er aber auch zu der Frage Anlaß: wenn der Raum etwas Wirkliches ist, worin existirt der Raum? womit Zeno die Empiriker ängstigte.

Den leeren Raum hielt Leucipp für unendlich [16]). Denn da die Atomen unendlich der Zahl nach sind, so muß auch der Raum, der sie faßt, und in dem sie sich bewegen sollen, ohne Grenzen seyn.

VI. Alles ist und geschieht durch die Nothwendigkeit (αναγκη) [17]). Obgleich Leucipp sich nicht weiter erklärt hatte, was er unter Nothwendigkeit verstehe, so darf man doch annehmen, daß ein so consequenter Denker, der die Natur aus der Natur erklärte und nicht in das Gebiet des Uebersinnlichen ausschweifte, nichts anders als die Verkettung der Naturursachen oder den Mechanismus gemeint habe. Das Wort, dessen er sich bediente, drückt den Begriff einer Ursache sehr gut aus, und ist auch noch von Plato so gebraucht worden *).

---

16) Plutarch. de plac. Philos. I, c. 18. το δε κενον απειρον τῳ μεγεθει. Diogenes Laert. IX. §. 31. το μεν παν απειρον φησιν, ὡς προειρηται. τουτου δε το μεν πληρες ειναι, το δε κενον.

17) Diog. Laert. IX. §. 33. ειναι τε, ὡσπερ γενεσεις κοσμου, ὁυτω και αυξησεις και φθισεις και φθορας κατα τινα αναγκην, ἡν ὁποια εστιν, ου διασαφει. Stob. Eclog. Phys. Vol. I. p. 160. Λευκιππος παντα κατ᾽ αναγκην. την δ᾽ αυτην ὑπαρχειν ειμαρμενην. λεγει γαρ εν τῳ περι νου· ουδεν χρημα ματην γιγνεται, αλλα παντα εκ λογου τε και ὑπ᾽ αναγκης. Diese Angabe ist aus mehreren Ursachen sehr verdächtig. Eine Schrift dieses Philosophen περι νου ist unerwartet, [außer Stobäus führt sie kein anderer alter Schriftsteller an] der angeführte Gedanke paßt nicht zu seinem System, wenn man unter λογος und ειμαρμενη, wie man muß, die Wirkung einer Intelligenz versteht [und scheint selbst einer anderen Stelle des Stobäus ecl. phys. p. 442 s. Anm. 19 zu widersprechen.) Der Text des Stobäus ist wahrscheinlich lückenhaft und verdorben. Von Demokrit führt Diogenes IX, §. 46 eine Schrift περι νου an.

*) Vielleicht nannte er sie auch mit Demokrit (s. Plutarch. de plac. I, 25. 26.) αντιτυπια. In der angeführten Stelle des Cicero, wo von dem zufälligen Zusammentreffen der Atomen die Rede ist, ex his effectum esse coelum atque terram nulla cogente natura, sed concursu quodam fortuito) spricht sich mehr der Beurtheiler

VII. So viel Ehre die bisher angeführten Sätze dem Leucipp machen, so ungereimt ist seine Kosmogenie. Aber welche ist es nicht mehr oder weniger? Hätte sich Leucipp damit begnügt, die Bedingungen und Gesetze der Erfahrungswelt, wie sie uns erscheint, aufzusuchen, so hätte er sich in seinen Schranken gehalten, und sein Versuch wäre verdienstlich gewesen, ohne sich irgend einem gerechten Tadel auszusetzen. Allein das Bestreben, in allem das Gegentheil von dem Eleatischen System zu thun *), führte ihn zu weit. Er konnte immer seinem System gemäß behaupten, daß die Bewegung ewig ist, alle Körper unaufhörlich Veränderungen unterworfen sind, daß daher auch Welten abwechselnd entstehen und vergehen [18]), ohne doch selbst den gefährlichen Versuch zu machen, die Entstehung der Welt, als eine Begebenheit, die er mit angesehen, zu beschreiben. Die Fragmente, welche Diogenes **) und der Pseudo Origenes davon aufbewahrt ha-

---

der atomistischen Lehre aus, welcher unkritisch das Aeltere und Neuere vermischte. Freilich fällt in dem Verhältnisse der Atomen, wo Eins mit dem Andern von Außen verbunden wird, die Nothwendigkeit mit dem Zufalle zusammen. A. d. H.

*) Dieß läßt sich jedoch aus der Consequenz seiner Dogmen nicht darthun. Was aber die von Diogenes und dem Pseudorigenes vorgebrachten kosmogenischen Lehren anlangt, so geben sich diese als verworren vorgetragene Folgerungen aus Leucipps Lehre ziemlich deutlich zu erkennen. A. d. H.

18) Diogenes Laert. IX, §. 31. *κοσμους τε εκ τουτων απειρους ειναι, και διαλυεσθαι εις ταυτα.* [Vgl. Simpl. ad phys. Arist. VIII, 1. p. 257b *οἱ μεν γαρ απειρους τῳ πληθει τους κοσμους ὑποθεμενοι, ὡς οἱ περι — Λευκιππον — γινομενους αυτους και φθειρομενους ὑπεθεντο επ᾽ απειρον, αλλων μεν αει γινομενων, αλλων δε φθειρομενων, και την κινησιν αϊδιον ελεγον.*]

**) l. l. §. 30. *τους τε κοσμους γινεσθαι σωματων εις το κενον εμπιπτοντων και αλληλοις περιπλεκομενων κ. τ. λ.* und §. 31. *γινεσθαι δε τους κοσμους ουτω· φερεσθαι κατ᾽ αποτομην εκ της απειρου πολλα σωματα, παντοια τοις σχημασιν, εις μεγα κενον· ἁπερ αθροισθεντα δινην απεργαζεσθαι μιαν, καθ᾽ ἡν προσκρουοντα και παντοδαπως κυκλουμενα, διακρινεσθαι χωρις τα ὁμοια προς τα ὁμοια: ισορροπων δε δια τα πληθος μηκετι δυναμενων πως περιφερεσθαι, τα μεν λεπτα χωρειν εις το εξω κενον, ὡσπερ διαττομενα· τα δε λοιπα, συμμενειν, και περιπλεκομενα συγκατατρεχειν αλληλα, και ποιειν τε πρωτον συστημα σφαιροειδες·*

den, sind zum Theil so abentheuerlich, daß man gerne glauben möchte, sie wären entstellt worden, wenn man nicht allein vor, sondern auch nach ihm dergleichen fände. Die Kenntniß der Naturgesetze könnte noch allein einen solchen Versuch erträglich machen, die aber bei diesem Philosophen noch zu mangelhaft war. Die Kosmogenie selbst gehört nicht mehr in die Geschichte der Philosophie, sondern der Physik. Nur die Bemerkung dürfen wir nicht übergehen, daß Leucipp der erste war, der die Entstehung der Welt aus bloß physischen Kräften, ohne Einmischung irgend eines denkenden Wesens, zu erklären suchte [19]).

VIII. Leucipp war seinen Grundsätzen zufolge ein Materialist, und, was zu seinem Ruhme gereicht, ein consequenter. Dieses erhellt auch aus einem Bruchstück seiner Psychologie. Auch die Seele *) ist ein materielles aus Atomen zusammengesetztes Wesen. Er dachte sich darunter

---

u. s. w. Nach der letztern Stelle scheint es, als sonderten sich die Körper wie aus einem Chaos ab, wovon doch Aristateles und andere nichts wissen. Bei dem Verdacht, welchen dieser Bericht erregt, ist es am sichersten, sich an die in mehreren Stellen der Alten übereinstimmend vorgetragenen Behauptungen zu halten, daß durch Verflechtung und Anhäufung von Atomen mehrere Welten entstehen; indem die Aggregate in eine wirbelnde Bewegung gerathen. In dieser Bewegung hebe sich das Leichtere, das Schwerere setze sich und bilde einen sphärischen Körper. S. auch Bayle unter d. Art. Leucippus. Hieraus erklärt L. auch das Verhältniß der Sonne und der Gestirne zur Erde, die er in Gestalt eines Tympanums sich umdrehen läßt. (Vgl. Plutarch. de plac. III, 12 und 10.) Der Untergang der Welten aber werde, wie der Untergang der kleineren Körper, bewirkt durch Losreißung der Atome von einander. Mit Recht verwirft Krug (Gesch. der Phil. alter Zeit) die von allen andern Berichten abweichende Angabe des Stobäus (ecl. phys. p. 416.) nach welcher auch dem L. die Lehre von der Weltverbrennung beigelegt wird. A. d. H.

19) Stob. Eclog. Phys. Vol. I. p. 442. *Λευκ. δε και Δημοκρ. ουδετερα τουτον* (nehmlich *εμψυχον τον κοσμον και προνοια διοικουμενον*) *φυσει δε αλογῳ εκ των ατομων συνεστωτα.*

*) Nach dem Zusammenhange ist unter *ψυχη* zu verstehn die Lebenskraft, (S. oben m. Anm. 130) welche L. und Dem. nach Aristot. Zeugniß vorzüglich unter dem Begriffe der Bewegung auffaßte. Von einer Seele im höhern Sinne, wie von einer Gottheit spricht L. nicht.

nicht allein die Denkkraft, sondern auch die Bewegkraft. Der letztern wegen behauptete er, **runde** Atomen wären ihre Bestandtheile, weil diese am leichtesten sich bewegen lassen, und in andere Körper eindringen können. Von der Art war aber auch das **Feuer**. Die Seele ist also ein **feuriges Wesen**, so wie die meisten Denker vor Leucipp, und auch einige spätere, Denkkraft und Feuer für identisch hielten. Daraus erklärte er sich die Nothwendigkeit des Athemholens. Da nehmlich die Feueratome in dem Körper zusammengepreßt und herausgetrieben würden, so müßte das Leben aufhören, wenn nicht andere wieder an die Stelle jener von Außen aufgenommen würden, die zum Theil selbst das völlige Zerstreuen der flüchtigen Theile verhinderten [20]).

Leucipp ist übrigens unstreitig der Urheber des Atomensystems, ungeachtet nach **Posidonius** Zeugniß schon Mochus oder **Moschus**, ein phönicischer Philosoph, vor dem Trojanischen Kriege Atomen behauptet haben soll [21]). Denn das Zeugniß dieses Stoikers wird erstlich selbst, wie auch die Sache nicht anders erlaubt, als ungewiß angeführt. Und gesetzt, das Factum wäre richtig, so ist doch zweitens nicht ausge-

---

20) Aristoteles de anima I, c. 2. ὁμοιως δε και Λευκιππος. τουτων δε τα σφαιροειδη, ψυχην, δια το μαλιστα δια παντος δυνασθαι διαδυνειν τους τοιουτους ῥυσμους και κινειν τα λοιπα, κινουμενα και αυτα, ὑπολαμβανοντες (Δημοκρ. και Λευκ.) την ψυχην ειναι το παρεχον τοις ζωοις την κινησιν. Διο και του ζην ὁρον ειναι την αναπνοην. συναγοντος γαρ του περιεχοντος τα σωματα και εκθλιβοντος των σχηματων τα παρεχοντα τοις ζωοις την κινησιν, δια το μηδ' αυτα ηρεμειν μηδεποτε, βοηθειαν γιγνεσθαι θυραθεν, επεισιοντων αλλων τοιουτων εν τω αναπνειν· κωλυειν γαρ ταυτα και τα ενυπαρχοντα εν τοις ζωοις εκκρινεσθαι, συνανειργοντα το συναγον και πηγνυον· και ζην δε ἑως αν δυνωνται τουτο ποιειν. [Damit übereinstimmend wird das Uebermaaß in der Aussonderung der feineren Theile, an welche die Lebenswärme gebunden ist, als Ursache des Todes genannt, in der wahrscheinlich etwas verdorbenen Stelle beim Pseudoplutarch V, 25.
Zus. d. H.]

21) Strabo L. XVI. p. 757. Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 363. und des Fabric. Anm. daselbst. [Diog. L. sagt IX, 30. πρωτος τε ατομους αρχας ὑπεστησατο. Vgl. Cic. de nat. deor. I, 24. und Lactant. de ira C. X, §. 5.
Zus. d. H.]

macht, ja nicht einmal wahrscheinlich, daß Leucipp die Meinungen dieses Phöniciers gekannt habe, von denen kein Schriftsteller bis gegen Christi Geburt etwas anführt. Endlich, was die Hauptsache ist, Leucipp wurde auf sein System durch das Eleatische geführt, die Entstehung des ersten aus diesem ist begreiflich, und durch historische Gründe erweislich. Leucipp ist also Urheber seines Atomensystems und dieses Erzeugniß seines Selbstdenkens kann ihm nicht streitig gemacht werden.

Dieses Atomensystem fand an dem Demokrit einen scharfsinnigen Vertheidiger und Verbesserer. Das Vaterland dieses berühmten, und unter allen Philosophen vor Sokrates gelehrtesten Mannes war das [nachher] berüchtigte Abdera. So verworren die chronologischen Angaben verschiedener Schriftsteller sind, so kann man doch am sichersten sein Geburtsjahr um die 70—72 Olympiade ansetzen [22]. Die Verbindung der Stadt Abdera mit dem asiatischen Griechenland war ohne Zweifel der Bildung seines Geistes vortheilhaft *). Aus Wißbegierde unternahm er mehrere Reisen, unter welchen die nach

22) Sein Geburtsjahr würde genauer bestimmt werden können, wenn seine Angabe, daß er 40 Jahr jünger sey als Anaxagoras, und daß er seine Schrift μικρος διακοσμος 730 Jahr nach Trojas Eroberung geschrieben habe, Diogenes Laert. IX, §. 41. 34. gegründet, aber das Geburtsjahr des Anaxagoras und das Jahr der Eroberung Trojas ein fester Punct wäre, von dem man mit Zuverlässigkeit ausgehen könnte. Sein Todesjahr ist eben so ungewiß. Alle Schriftsteller stimmen darin überein, daß er ein hohes Alter erreicht hat, sie sind aber wieder in der Anzahl der Jahre uneinig. Man kann also in seiner Chronologie nichts Festes und Ausgemachtes zum Grunde legen. Indessen ist doch so viel gewiß, daß sein Vater zur Zeit des zweiten Persischen Krieges lebte, und Xerxes auf dem Hin- oder Herzuge in Abdera von ihm bewirthet wurde. (Diog. L. IX, §. 34.) Man kann daher sein Geburtsjahr nach der 70 Olympiade, folglich zwischen Anaxagoras und Sokrates Geburtsjahr mit Wahrscheinlichkeit setzen. [S. Meiners Gesch. des Ursprungs und Verfalls etc. 1 B. S. 726.) und Bayle in dem Art. Demokrit Anm. D.]

*) So erzählt auch Diog. L. IX, 34. nach Herodot, daß Xerxes einige Magier und Chaldäer in dem Hause des Vaters des Demokrit hinterlassen habe, deren Unterricht in der Theologie und Astrologie dieser genossen.

(Hellas), Unteritalien und Aegypten unstreitig gewiß, die übrigen aber, z. B. nach Persien, Indien, erdichtet sind. Auf diesen Reisen machte er Bekanntschaft mit mehreren Denkern, und sammelte sich einen großen Schatz von Kenntnissen und Beobachtungen, mit denen er hernach seine Schriften bereicherte *). Außer Leucipp **) lernte er auch einige Pythagoreer, wahrscheinlich auch wohl Eleaten, kennen. In seinen Schriften erwähnte er des Pythagoras, Sokrates, Anaxagoras ***), Zeno, Parmenides, Protagoras [23]). Die vielen Erzählungen von seinen Schicksalen und Handlungen, von seiner Verbindung mit Hippokrates, von seinen geblendeten Augen, von seinen Vorhersagungen und von seinem Tode sind viel zu abentheuerlich, als daß man sie nicht für erdichtet, oder mit Dichtungen vermischt halten sollte. Eine Aufzählung und kritische Sichtung derselben würde zu vielen Raum einnehmen, und hier auch nicht an ihrer rechten Stelle seyn †). — Diogenes führt eine Reihe

*) Aelian V. H. IV, 20. Clemens der Alexandriner (Strom. Lib. I. p. 304. ed. Sylb. Colon.) schreibt ihm ein Bruchstück zu, in welchem sich Demokrit seiner vielseitigen Bildung rühmt, die er durch Reisen in die entlegensten Weltgegenden und Unterricht von den einsichtsvollsten Männern erworben habe. Vorzüglich rühmt er sich seiner geometrischen Wissenschaft: και γραμμεων συνθεσιος μετα αποδειξεως ουδεις κω με παρηλλαξεν, ουδ᾽ Αιγυπτιων καλουμενοι αρπεδονανπται, συν τοισδ᾽ επ᾽ ετε᾽ ογδωκοντα επι ξεινης εγενηθην. Da die hier vorkommende Zeitbestimmung allen chronologischen Angaben auffallend widerspricht, selbst wenn wir dem Demokrit das höchste Alter beilegen, so vermuthete schon Brucker (I, p. 1178.) mit Recht einen Fehler in der Zahl. Daß übrigens sein Ruf als Geometer im Alterthume sehr groß gewesen, bezeugt auch Cicero (de finib. I, 6.) A. d. H.

**) Diog. L. IX. 34.

***) Ueber sein Verhältniß zu diesem erzählt Diog. IX, 34 (vgl. mit II, 14) Widersprechendes, woraus mir hervorzugehen scheint, daß er Anaxagoras Schüler nicht gewesen, wie er sich denn auch von dessen, ihm bekannter Lehre sehr entfernt; obgleich er in Einigem mit ihm zusammentrifft. (Sext. Emp. VII, 140.) A. d. H.

23) Diogenes Laert IX, §. 41, 42. Vgl. 38. Sext. Emp. adv. math. VII, 140.

†) Man findet sie gesammelt bei Brucker a. a. O. p. 1179. Das Lachen des Demokrit, welches die später entstandene Sage dem, ebenfalls fabelhaften, Weinen des Heraklit entgegengestellt hat,

von Schriften an, welche von logischen, moralischen, physischen, mathematischen, technologischen Gegenständen handeln, und das Verzeichniß kann aus andern Schriftstellern noch vermehrt werden. Suidas scheint aus der ganzen Menge, außer den Briefen, nur zwey als unbezweifelt ächt anzuerkennen, nehmlich μεγας δια κοσμος *) und περι φυσεως

(vgl. Seneca de ira II, 10., de tranq. an. XV, Juvenal X, v. 28 und mehrere Stellen bei Aelian V. H. wo er deswegen γελασινος genannt wird), läßt sich wohl auf den heitern Gleichmuth des welterfahrenen Mannes zurückführen, welcher sich in seinem ganzen Leben, so wie insbesondere in seinen praktischen Vorschriften und in manchen skeptischen Bemerkungen ausspricht. Er liebte z. B. ein zurückgezogenes Leben (was nachher die Sage mit einer Uebertreibung dargestellt hat), die seinem maaßhaltenden Sinne geradezu widerspricht); er beurtheilte die Menschen mild, und hielt sie weniger für schlecht, als für thöricht (so konnte ihm wohl auch die Gnome, die man unter den demokrateischen Sentenzen findet, b. Orelli p. 84. μαρτυρίη αυτη η αμαθιη του κρεσσονος — angehören). Dieß alles drückte man wohl durch den figürlichen Ausdruck aus, er habe alles belacht, wie von dem Heraklit, seines melancholischen Ernstes wegen, gesagt ward, er habe immer geweint. Die durch Mißverstand nun entstandene Sage erhielt wohl viele Nahrung durch den übeln Ruf, in welchen die Abderiten (aber wie Tiedemann a. a. O. S. 263 bemerkt, erst in spätern Zeiten) wegen ihrer Thorheiten kamen. Ritter (Gesch. d. ion. Phil. S. 309 rechnet ihm jene Worte bei Clem. Alex. (vgl. Euseb. praep. X, 4. und Cic. Acad. II, [illegible]) als Pralerei an, und fällt ein höchst ungünstiges Urtheil über seinen Charakter, den wir doch fast nur aus seinen unten berührten Sittensprüchen errathen können (darüber s. später.) Aehnliches Rühmen von sich findet man übrigens auch bei Parmenides und Empedokles. A. d. H.

*) Das Alterthum hielt dieß für sein trefflichstes Werk und erzählt, daß er wegen der Vorlesung desselben von seinen Mitbürgern so reichlich belohnt worden sey, daß er seine, durch Reisen sehr vernachlässigten, bürgerlichen Verhältnisse dadurch wiederhergestellt, und großes Ansehn erlangt habe. (Vgl. Diog. L. IX, 39. Athenaeus Lib. IV. C. 19. p. 168. u. Bayle in s. Wörterb.) Daß er in poetischer Prosa geschrieben, berichtet Cicero (orat. C. 20. u. de orat. I, 11. vgl. Sext. adv. math. VII, 265.) auch läßt es sich aus seinem von Stephanus (poes. philos. in append.) und noch vollständiger von Orelli (opusc. graecor. sententiosa. T. 1. Lips. 1819. p. 91 sqq.) gesammelten physischen und ethischen Bruchstücken ersehen. Der Letzte hat auch mit Recht die meisten unter dem Namen des Demokrates vorkommenden Gnomen, welche durch Kürze und antithetischen Witz sich vor jenen etwas auszeichnen, dem Demokrit, unter dessen Namen sie sich auch zum Theil beim Stobäus finden, zugeeignet. S. die Vorr. Orellis zu dem genannten Werke p. IX. A. d. H.

του κοσμου. Allein dieser Schriftsteller muß entweder die kritische Strenge zu weit getrieben haben, welches sonst sein Fehler nicht ist, oder er spricht nur von den zu seiner Zeit noch vorhandenen ächten Schriften. Denn Thrasyllus, der unter dem Kaiser Tiber lebte, schrieb nicht nur eine Einleitung zu Demokrits Schriften, sondern theilte sie auch, wie Platos Dialogen, nach dem Inhalte in vier Classen, oder Tetralogien[24]. Sollten wohl alle diese untergeschoben gewesen seyn? Andere Schriftsteller als Plinius, Vitruvius, Sextus Empiricus *) erwähnen ebenfalls einige derselben. Wie wichtig wäre es für die Geschichte des menschlichen Verstandes und insbesondere der Philosophie, wenn diese Schriften noch alle vorhanden, oder doch ihr ausführlicher Inhalt bekannt wäre, um die Fortschritte der Cultur in der extensiven und intensiven Erkenntniß vollständiger übersehen, und mit dem vorhergehenden Zeitalter vergleichen zu können!

Demokrit besaß einen vielumfassenden und durchdringenden Geist, Scharfsinn, Beobachtungsgeist und Beurtheilungskraft. Vorzüglich beschäftigte ihn die Naturkunde in allen ihren Zweigen; für sie sammelte er fremde Beobachtungen und Kenntnisse, unterwarf sie der Prüfung, stellte selbst Beobachtungen und Versuche an **). Bei dieser Richtung sei-

---

24) Diogenes Laert. IX, §. 45 seq. Eine besondere Anekdote erzählt dieser Schriftsteller §. 40. Plato habe die Schriften des Demokrit verbrennen wollen, aber einige Pythagoreer hätten es verhindert. Aber wer kann so etwas vom Plato glauben, der wohl eher an den Schriften der Sophisten diese Intoleranz würde ausgeübt haben. Die Pythagoreer stellten ihm vor, das Verbrennen hälfe zu nichts; denn jene Schriften wären schon zu sehr verbreitet. Dies mußte sich erst Plato sagen lassen? [Vielleicht ging diese Anekdote von denen aus, welche sich des Plato Schweigen über Demokrit erklären wollten. Zus. d. H.]

*) Dieser führt mit Suidas übereinstimmend eine Schrift des D. unter dem Namen κρατυντηρια (s. Suidas s. h. v.) an, welche Belege und genauere Prüfungen des in seinen übrigen Schriften Vorgetragenen enthielt. S. Sext. Emp. ed Fabr. p. 399 not. G. A. d. H.

**) Vgl. Diog. L. IX, 37 u. 40. wo die Verse des Sillographen Timon angeführt sind.

nen Forschungsgeistes mußte ihm das Leucippische Atomensystem, welches das Studium der Natur durch Entfernung alles Uebersinnlichen so sehr anregt und befördert, am willkommensten seyn. Sein denkender Geist fand in demselben Befriedigung, aber auch Stoff zum weitern Denken; er suchte daher theils das System noch mehr zu begründen, und einige Sätze bündiger zu beweisen, theils noch mehrere Untersuchungen und Beobachtungen anzuknüpfen, wodurch dasselbe erweitert wurde *). Zu dem Letzten gehören vorzüglich seine Gedanken über das Erkenntnißvermögen.

1. Leucipps System gründete sich auf drei Begriffe: Atomen, leerer Raum und Bewegung. Keines von diesen drei Dingen sey entstanden. Er hatte aber ihre Ewigkeit nicht bewiesen, sondern aus dunkeln Gründen nur vorausgesetzt. Demokrit entwickelte diese. Zuerst machte er die Entdeckung, daß sich auch von der Zeit kein Anfang denken lasse; sie sey ewig, grenzenlos. Leucipp hatte dieses schon in dem Begriffe der ewigen Bewegung dunkel gedacht; Demokrit entwickelte diesen Gedanken zum deutlichen Bewußtseyn, und schloß daraus, daß nicht Alles entstanden, sondern etwas Ewiges seyn müsse [25]. Die Ewigkeit der Zeit war ihm also der Grund von der Unendlichkeit oder Ewigkeit der Atomen, des leeren Raums und der Bewegung. Ihre Unendlichkeit schneidet jede Frage nach weitern Gründen ab. Denn erklären, warum etwas ist, ist so viel, als den Grund einer Sache angeben. Dieses findet

οἱον Δημοκριτον τε περιφρονα, ποιμενα μυθων,
αμφινοον λεσχην', ἁ μετα πρωτοισι ανεγνων.

A. d. H.]

*) Die Ausbildung einer in dem Fortschritte der Philosophie nothwendigen Weltansicht, eines wesentlichen Standpunktes im philosophischen Denken, ist Demokrits Verdienst; wir können also nicht, wie Ritter, in Demokrits Philosophie „nur sophistische Verderbniß" erkennen. A. d. H.

25) Aristot. Physicor. VIII, c. 1. και δια τουτο Δημοκριτος γε δεικνυσιν, ὡς αδυνατον ἁπαντα γεγονεναι· τον γαρ χρονον αγενητον ειναι.

geben nicht bei Dingen statt, welche immerwährend sind, das heißt, welche unendlich sind. Man kann (bei ihnen) nicht fragen, warum sie sind, da sie unendlich gewesen sind 26).“ Ungeachtet aber Gründe des Daseyns des Unendlichen unmöglich sind, lassen sich doch Gründe für das Daseyn desselben, (Erkenntnißgründe) denken. Die letzten [illegible] Dogmatik nicht; er suchte hiernach selbst das Daseyn der Atomen aus Gründen zu beweisen.

II. Nach dem Grundsatze: aus Nichts wird Nichts, muß man nothwendig Atomen annehmen *). Denn wenn die Theilung niemals stille steht, und alles theilbar ist, so muß es möglich seyn, einen Körper nicht etwa ein oder zweimal, sondern unzählige Male zu theilen; und dann bleibt entweder Nichts übrig, oder Etwas. Im ersten Falle bestünde ein Körper aus Nichts, oder er wäre ein Nichts, das nur etwa den Schein von Etwas Wirklichem an sich hätte. Im zweiten Falle kann man fragen: was bleibt nach der unendlichen Theilung übrig? Quantität (Ausgedehntes (μεγεθος))? Dann wäre die Theilung noch nicht zu Ende. Oder Puncte? Aber Puncte sind nichts Ausgedehntes und geben keine Ausdehnung. Man setze noch so viele Puncte zusammen, es wird doch keine Ausdehnung, keine Erfüllung des Raums entstehen. Oder endlich Beschaffenheiten, z. B. Dicke, Schwere, die nur in Gedanken von einem Subjecte getrennt werden, aber einem Subjecte nur inhäriren können? Um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, muß man annehmen, daß die Theilung nicht ins Unendliche fortgehe, daß folglich die Bestandtheile der Körper

26) Aristoteles de generatione animalium II, 6. ου καλως δε λεγουσιν, ουδε του δια τι την αναγκην, οσοι λεγουσιν, ότι ουτως αει γινεται, και ταυτην ειναι νομιζουσιν αρχην αυτοις, ωσπερ Δημοκριτος ο Αβδηριτης, ότι του μεν αει και απειρου ουκ εστιν αρχη, το δε δια τι αρχη, το δ' αει απειρον, ωστε το ερωτειν το δια τι περι των τοιουτων τινος, το ζητειν ειναι φησι του απειρου αρχην.

*) Diog. L. IX, [illegible]

reale Theile sind, welche keine weitere Theilung zulassen [27].

III. Ungeachtet Demokrit, wie Leucipp, die Atomen der Qualität nach alle für gleichartig hielt *), und die an den Körpern wahrgenommenen Beschaffenheiten aus der Verbindungs- und Wirkungsart der zusammengesetzten Atomen erklärt **), so legt er ihnen doch eine Eigenschaft,

---

27) Aristoteles de generatione et corrupt. I, c. 2. Δημοκριτος δ' αν φανειη οικειοις και φυσικοις λογοις πεπεισθαι — διο αναγκη ατομα ειναι αδιαιρετα και μεγεθη. Das Angeführte scheint zwar nicht sowohl Demokrits als Aristoteles Räsonnement zu seyn, indem dieser die Gründe entwickelt, welche jener für seine Behauptung hätte aufstellen können. Allein es ist doch wahrscheinlich, daß dem Scharfsinne Demokrits diese Gründe auch nicht unbekannt geblieben sind. Denn durch die Eleaten war das Problem über die Theilbarkeit der Materie und ihre Grenzen einmal in Anregung gebracht, und es zog die Aufmerksamkeit aller Denker jener Zeiten in vorzüglichem Grade auf sich. Wenn man endlich Parmenides', und Zeno's Gründe gegen die Theilbarkeit des Realen erwägt (man sehe oben des sechsten Abschnitts S. 187 und S. 213—14) so muß man das Resultat ziehen, daß entweder diese Männer schon Gründe, dergleichen hier angeführet worden, vor Augen gehabt haben, oder daß durch ihr Räsonnement Demokrits philosophischer Geist darauf ganz natürlich geführet werden mußte.

*) Aristot. phys. I, 2 (vgl. Simpl. in phys. 10a) sagt, Demokrit setze die Principien als unendlich und το γενος ἑν, σχηματι η και ειδει διαφερουσας, η και εναντιας, und ebendas. C. 6. στερεον, σχηματι, ταξει. (ταυτα δε γενη εναντιων)· θεσεως δε ανω, κατω, εμπροσθεν, οπισθεν· σχηματος, γεγωνιωμενον, αγωνιον, ευθυ, περιφερες. Vgl. Simpl. in phys. 39a s. oben S. 327. Hieher gehört auch die unten berührte Stelle, in welcher Diogenes Laert. (IX, 72) ein Bruchstück des Demokrit anführt, indem er sagt Δημοκριτος δε τας ποιοτητας εκβαλλει. Vgl. auch Galen. de elementis Hipp. I. Cap. 2. ed Bas. p. 47. Demokrit legte nehmlich den Atomen an sich keine Qualitäten im strengen Sinne des Wortes bei, sondern nahm nur quantitative Verschiedenheiten derselben an.

A. d. H.

**) d. h. aus dem Zusammentreten der Atomen und ihrer Wirkung auf unsere Empfindung, so daß er sie nur für subjective Affectionen hält. Sehr gut drückt dieß Galen (de elementis Hippocr. Lib. I. Cap. II. ed Bas. p. 46 aus: εκ της συνοδου των ατομων γινεσθαι νομιζων (Δημοκριτος) άπασας τας αισθητας ποιοτητας ὡς προς ἡμας τους αισθανομενους αυτων· φυσει δε ουδεν ειναι λευκον, ἡ μελαν etc. — Νομιζεται γουν παρα τοις ανθρωποις λευκον τι ειναι, και μελαν etc., κατα δε την αληθειαν ἐν και μηδεν εστι τα παντα. Vgl. unten Anm. 42. — αἱ μεν ουν ατομοι συμπασαι σωματα ουσαι σμικρα, χωρις ποιοτητων εισι. A. d. H.

nämlich die Schwerkraft, bei, welche im geradem Verhältnisse mit ihrer Größe steht. Die kleinern sind leichter, die größern schwerer [28]).

IV. Die Wirklichkeit des leeren Raums bewies Demokrit wahrscheinlich auch mit eignen Gründen. Sie können aber von denen des Leucipp nicht abgesondert werden. (Man sehe oben S. 330 f.) *).

V. Ueber die Bewegung der Atomen hat Demokrit manche eigenthümliche Sätze, wodurch er das Leucippische System mehr entwickelte. Als Grundsatz nahm er an, „daß nur ähnliche Dinge auf einander wirken, wirken und leiden können; und daß auch unähnliche Dinge, insofern sie auf einander wirken, etwas Aehnliches haben." Das Wirkende und Leidende müsse also dem Wesen nach gleichartig seyn [29]). Aus welchen Gründen Demokrit dieses behauptete, hat Aristoteles nicht angegeben. Die Gründe liegen wahrscheinlich in dem Atomensysteme selbst. Denn alle Atomen sind ihrem Wesen nach gleichartig, und es giebt überall kein anderes Wir-

---

28) Aristoteles de generatione et corruptione I, c. 8. και τοι βαρυτερον γε κατα την ὑπεροχην ειναι Δημοκριτος ἑκαστον των αδιαιρετων. Nach Stob. Ecl. Physic. Vol. I. p. 348. hätte Demokrit den Atomen alle Schwere abgesprochen. Allein Aristoteles Zeugniß gilt mehr, [als diese ohnehin verdorbene Stelle, wiewohl auch Plutarch bei Euseb. de praep. evang. XIV, 14 berichtet, Epikur habe erst den Atomen Schwere hinzugefügt, was vielleicht seinen Grund darin hat, daß D. von der Schwere bei seinen Erklärungen wenig Gebrauch machte, wie auch Tiedemann a. a. O. 268 bemerkt, und diese als eine untergeordnete quantitative Eigenschaft erschien. Zus. d. H.]

*) Vielleicht gehört die von mir oben, nach Arist. Met. IV, 5, angeführte Ansicht dem Demokrit eigen an. S. m. Anm. zu S. 330. A. d. H.

29) Aristotel. de generatione et corruptione I, c. 7. Δημοκριτος δε παρα τους αλλους αλεξε μονος ιδιως. φησι γαρ το αυτο και ὁμοιον ειναι, το τε ποιουν και το πασχον. ου γαρ εγχωρειν τα ἑτερα και διαφεροντα πασχειν ὑπ' αλληλων. αλλα κἀν ἑτερα οντα ποιῃ τι εις αλληλα, ουχ ᾗ ἑτερα, αλλ' ᾗ ταυτον τι ὑπαρχει, ταυτῃ τουτο συμβαινειν αυτοις. [Aristoteles liefert im Fortgange dieses Kapitels über diesen Gegenstand eine treffende Kritik. Zus. d. H.]

ken und Leiden, als Bewegung. Alle Bewegung ist aber darin gleichartig, daß sie durch Berührung geschieht. Der bewegende und bewegte Körper sind also darin gleichartig, daß sie einen Raum einnehmen, und sich berühren. Eben daher machen die Atomen, weil sie unendlich der Zahl nach und alle ausgedehnt sind, ein unendliches Ganze aus, indem alle Theile einander berühren 30). Vielleicht schloß

---

30) Aristot. Physic. III, c. 4. Simplicius in Phys. Arist. p. 106. τα γαρ απειρα, τῳ πληθει μεγεθος εχοντα και ὁμοειδη οντα, ὡστε και ἁπτεσθαι αλληλων, απειρον ποιει μεγεθος τῃ ἁφῃ συνεχες. [Aristoteles berichtet nehmlich Phys. III, 4. Ὁσοι δ' απειρα ποιουσι στοιχεια, καθαπερ Αναξαγορας και Δημοκριτος, ὁ μεν εκ των ὁμοιομερων, ὁ δ' εκ της πανσπερμιας των σχηματων, τῃ ἁφῃ συνεχες το απειρον ειναι φασιν, daß also Demokrit, indem er, wie Anaxagoras, unendliche Elemente (hier die Atomen) setze, die er aber aus den überall vermischten Figuren bilde, damit auch ein durch Berührung zusammenhängendes Unendliches annehme. Es bleibt immer noch zweifelhaft, ob einer der genannten Philosophen jenen Satz wirklich ausgesprochen habe. Daß er aber aus ihrer Voraussetzung richtig gefolgert sey, zeigt die angegebene Erklärung des Simplicius, der auch noch den Satz des Eudemus hinzufügt: το κατα πληθος φησιν ὁμοειδες απειρον λεγειν ουδεν διαφερει, ἠ κατα το μεγεθος απειρον. Aber offenbar ist es nur weitere Folgerung des Aristoteles, wenn er hernach in der angeführten Stelle sagt, daß der (durch alle diese Atome gebildete) gemeinschaftliche (zusammengesetzte) Körper als Princip zu betrachten sey, welches nur durch Größe der Theile und Figur (in sich selbst) unterschieden sey, Δημοκριτος δε, ουθεν ἑτερον εξ ἑτερου γιγνεσθαι των πρωτων (dies bezieht sich auf den Unterschied der Lehre des D. und der des Anaxagoras); αλλ' ὁμως αυτο γε το κοινον σωμα παντων εστιν αρχη, μεγεθει κατα μορια και σχηματι διαφερον, was Tiedemann (S. 268 a. a. O.), ganz gegen den Zusammenhang und des Simplicius richtige Erklärung, von dem Gemeinbegriffe des Körpers versteht. Nun heißt es aber in der oben (Anm. 4. S. 321) angeführten Stelle Ar. de Coelo I, 7. daß Leucipp und Demokrit kein zusammenhängendes All, sondern Theilung der Körper durch das Leere angenommen haben, und Aristoteles fragt in seiner Kritik de gen. et corr. I, 8, warum jene Atomen nicht eins werden, wenn sie sich einmal berühren. Man muß also annehmen, daß D. den Zusammenhang durch Berührung, von der absoluten Continuität (Simplicius nennt sie εν ἑνωσει συνεχες l. l.) unterschieden, die letztere aber zufolge seiner Principien geläugnet habe, ohne doch Rücksicht darauf zu nehmen, daß die sich berührenden Atome bald durch Aggregation einen Körper bilden, bald nicht, und unter welchen Bedingungen sie sich verbinden oder losreißen.
Zus. d. H.]

oder Demokrit aus jenem Satze auch die Gleichartigkeit der Atomen, wie Diogenes von Apollonia that, in welchem Falle er hätte beweisen werden müssen.

Demokrit mußte, mit Leucipp, eine ewige Bewegung annehmen. Von dieser ursprünglichen Bewegung konnte er darum keinen Grund angeben. (S. oben S. 328.) Dies hinderte ihn aber nicht, nach den Ursachen der abgeleiteten Bewegung zu forschen. Die Atomen sind ursprünglich. Kein Atom kann mit einem andern zugleich in demselben Raume seyn. Jedes Atom widersteht daher einem andern, welches auf dasselbe eindringt (αντιτυπια); hieraus entsteht eine erschütternde, schwingende Bewegung (παλμος), welche sich andern anhängenden Atomen mittheilt. Dadurch aber entsteht eine wirbelnde Bewegung (δινη), in welcher der Grund aller Bewegungen in der Welt liegt. Man begreift daraus, wie Demokrit den Widerstand, und die Kreisbewegung (δινη) für das Gesetz der Natur, oder die Nothwendigkeit (αναγκη) hielt, durch welche alles in der Welt geschehen soll 31). Uebrigens setzte er die Bewegkraft mit Leucipp vorzüglich in die runden Atome, das ist, in die Elementartheile des Feuers 8*). Zum Beweise dieses Satzes brauchte er die Sonnenstäubchen, welche in steter Bewegung sind 32).

VI. Gleich dem Leucipp ließ Demokrit in dem unendlichen Raume aus den unendlich vielen Atomen unendliche

31) Plutarch. de plac. Philosoph. I, c. 26. Δημοκριτος (την αναγκην) την αντιτυπιαν και πληγην της ὑλης. Stob. Eclog. Physic. Vol. I. p. 394. Δημοκριτος ἑν γενος κινησεως, το κατα παλμον απεφαινετο. Ferner p. 348. (τα πρωτα σωματα) κινεισθαι κατ' αλληλοτυπιαν εν τῳ απειρῳ. Cf. p. 158. Diogenes Laertius IX, §. 45. παντα δε κατ' αναγκην γινεσθαι, της δινης αιτιας ουσης της γενεσεως παντων, ἡν αναγκην λεγει. Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 113. και αναγκη και ἡ δινη. Cicero de finib. I, 6. de fato c. 10 et 17. necessitate omnia fieri. (S. oben S. 332.)

*) S. oben Zusatz zu S. 329. Anm. 13.

32) Aristot. de Coelo III, c. 4. (S. oben S. 307. Anm. 9.) de anima I, c. 2. (S. Anm. 26.)

Welten entstehen. Er sezte nur hinzu, daß diese Welten bald einander vollkommen ähnlich, bald unähnlich sind [33].

VII. Es ist in diesem System so wenig, als in Leucipps Lehre irgend ein Grund zu entdecken, der diesen Philosophen hätte die Annahme eines göttlichen Wesens nothwendig machen können. Denn er hatte den Versuch gemacht, alles aus mechanischen Ursachen zu erklären, der zwar uns nicht, aber gewiß seinem Urheber Genüge that, weil er sich noch nicht zu dem teleologischen Standpunct erhoben hatte, und die Natur nur aus natürlichen Ursachen zu erklären wünschte [34]. Auch war schwerlich noch für ein göttliches Wesen in dem Umfange der Welt eine Stelle übrig. Um die Gottheit sich als Naturwesen zu denken, wie die meisten Philosophen vor ihm gethan hatten, dazu war die gesammte Natur schon zu sehr zerlegt und analysirt; man fand nichts mehr daran zu bewundern und anzustaunen, nachdem man angefangen hatte, die Welt wie ein Kartenhaus aufzubauen. Der große Eindruck des Ganzen war verschwunden. Und was sollte eine Gottheit in einer Welt, die ohne Mitwirkung derselben entstanden, und nur nach physischen Gesetzen fortdauerte oder in ihre Bestandtheile zerfiel? Es läßt sich bei Demokrit weder ein theoretisches, noch ein practisches Interesse denken, welches ihn zur Annahme einer Gottheit hätte bestimmen können, wenn nicht etwa diese Idee, die sich in jedem nicht ganz rohen Menschen findet, ihn zu einer Inconsequenz verleitet hat. Daraus mögen sich vielleicht auch die schwankenden Zeugnisse alter Schriftsteller und die widerstrei-

---

33) Cicero Acad. Qu. IV, c. 17. innumerabiles esse mundos et quidem sic quosdam inter se non similes, sed undique perfecte et absolute ita pares, ut inter eos nihil prorsus interesit: itemque homines. Plutarch. decret. philos. II, 1. [Diog. L. IX, 44. ἀπειρους τε ειναι κοσμους, και γενητους και φθαρτους. Zus. d. H.]

34) Aristot. de generatione animalium V, c. 8. Δημοκριτος δε το οὗ ἑνεκα αφεις λεγειν, παντα αναγει οἱς χρηται ἡ φυσις, ουσι μεν τοιουτοις, ου μην αλλ᾽ ἑνεκα τινος ουσι.

tenden Erklärungen der Neuern erklären lassen [36]). Jedoch können wir diese Sache nicht näher untersuchen, bis wir Demokrits Philosopheme über die Natur der Seele und der menschlichen Erkenntniß dargestellt haben.

VIII. Die Seele ist die Ursache der Bewegung und des Denkens. Beides glaubte Demokrit aus den Atomen und ihrer Verbindung erklären zu können. Er hatte den runden Atomen, ihrer Form wegen, vorzügliche Bewegkraft beigelegt; natürlich erklärte er auch die Seele für solche Atomen. Denn er glaubte die Seele könne kein Vermögen haben, den Körper zu bewegen, wenn sie nicht Kraft habe, sich selbst zu bewegen. Was das Denken betrifft, so leitete er dieses von eben jenen Atomen, oder dem Feuer ab; aus welchen Gründen, hat Aristoteles nicht mit angemerkt *),

---

36) Plutarchus de placitis philosoph. II, 3. Δημοκριτος δε και Επικουρος, και ὁσοι τα ατομα εισηγουνται και το κενον, ουτε εμψυχον, ουτε προνοια διοικεισθαι (κοσμον), φυσει δε τινι αλογω. Derselbe Schriftsteller widerspricht sich aber, wenn er I. c. 7. sagt: Δημοκριτος νουν τον θεον εν πυρι σφαιροειδει, την του κοσμου ψυχην. Eben dasselbe haben wahrscheinlich aus einer Quelle Stobaeus (s. oben Anm. 19) Galenus und Cyrillus contra Julianum I, c. 4. [Die Stellen des Pseudoplutarch lassen sich sehr gut also vereinigen, daß dieser in der ersten Stelle, in welcher er von den Atomisten überhaupt redet, die Beseelung der Welt und Vorsehung ihnen durch eine in dem Geiste dieses Systems begründete Folgerung abspricht; in der zweiten den eignen Aussagen des Demokrit sich näher anschließt.] Nach Sextus Empiricus advers. Mathematic. IX, 19. und Cicero de natura Deor. I, c. 12, 43. hätte er gewisse Bilder, oder deren Urbilder, und unsere Erkenntnißkraft, als göttliche Wesen betrachtet. [Darüber s. weiter unten.] Unter den Neuern ist er meistentheils für einen verkappten Atheisten (von Brucker, Meiners) oder für einen Hylozoisten und Pantheisten (von Tiedemann: Geist der spekulat. Philos. I B. S. 277.) gehalten worden.

*) Doch bemerkt Aristoteles wiederholt (de anim. I, 2.) daß Demokrit ψυχη (worunter doch nur die Lebenskraft zu verstehen ist. S. oben S. 334) und νους schlechthin (ἁπλως) identisch gesetzt habe. Er fügt als Grund hinzu, το γαρ αληθες ειναι το φαινομενον (vgl. auch die Stelle des Arist. de gen. et corr. I, 2. Anm. 9. S. 327); womit er anzeigt, daß das Denken nur Wahrnehmen, und so nur Eins mit dem Leben sey. Dieß erklärt auch das Hinzugefügte: διο καλως ποιησαι τον Ὁμηρον, ὡς Ἑκτωρ κειτ' αλλοφρονεων. ου δη χρηται τῳ νῳ, ὡς δυναμει τινι περι την αληθειαν. Hiermit stimmt auch die Ansicht des Demokrit, daß er (nach dem Pseu-

ob er gleich sagt, daß Demokrit Gründe [illegible] habe. Die Seele ist also nichts anders als Feuer, oder ein Aggregat von sphärischen Feueratomen [illegible]). [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] doplutarch IV, 8) Empfinden und Vorstellen (αισθησιν και [illegible] νοησιν) durch die außen kommende Bilder erklärte. S. Anm. 39. [illegible] Tennemann [illegible] Sätze [illegible] ist [illegible] zu erklären, wie D. nach dem Pseudoplutarch (IV, 10) habe behaupten können, die unvernünftigen Thiere (αλογα ζωα) hätten mehr Empfindungen, als Götter, und Weise. [illegible]

[illegible] Aristoteles de anima I, c. 2. Δημοκριτος [illegible] γλαφυρωτερως [illegible] ειρηκεν αποφαινομενος, διοτι τουτων [illegible] τε και κινει). ψυχην μεν γαρ ειναι ταυτο και νουν — και εκ των [illegible] και αδιαιρετων σωματων, κινητικον δε δια μικρομερειαν και το σχημα [illegible] τα σφαιροειδη λεγει· τοιουτον δ' ειναι τον τε νουν και το πυρ; — und zu Anfange dieses Kapitels — Ὅθεν Δ. μεν πυρ τι και θερμον φησιν αυτην ειναι· απειρων γαρ οντων σχηματων και ατομων, τα σφαιροειδη πυρ και ψυχην λεγει, οιον εν τῳ αερι τα καλουμενα ξυσματα, ἁ φαινεται εν ταις δια των θυριδων ακτισιν. [Wegen der mechanischen Ansicht des Demokrit, daß die Seele den Körper bewege, so wie sie selbst bewegt werde, erinnert Aristoteles (de an. I, 3) an die hölzerne Venusstatue des Dädalus, welche sich, wie der Komiker Philippus schrieb, durch Quecksilber bewegt habe, und setzt hinzu: κινουμενας γαρ φησι (Δημ.) τας αδιαιρετους σφαιρας, δια το πεφυκεναι μηδεποτε μενειν, συνεφελκειν και κινειν το σωμα παν.] Plutarchus de decret. Philos. IV, 3. Δημοκριτος πυρωδες συγκριμα εκ των λογῳ θεωρητων, (d. i. Atomen), σφαιρικας μεν εχοντων τας ιδεας, πυρινην δε την δυναμιν, ὁπερ σωμα ειναι. [Vgl. Nemes. de nat. hom. c. 2.] Nach Sextus Empirikus adversus Mathematicos VII. §. 116. hätte Demokrit auch nach dem Grundsatze: Gleiches wird durch Gleiches erkannt, die Seele nicht allein sollen aus runden, sondern auch aus Atomen jeder Art bestehen lassen. Allein die daselbst angeführte Stelle des Philosophen (και γαρ ζωα, φησιν, ὁμογενεσι ζωοις συναγελαζεται, ὡς περιστεραι περιστεραις, και γερανοι γερανοις, και επι των αλλων αλογων· ὡσαυτως δε και επι των αψυχων, καθαπερ ὁραν παρεστιν επι τε των κοσκινευομενων σπερματων, και επι των [illegible] ταις κυματωγαις ψηφιδων· ὁπου μεν γαρ κατα τον του κοσκινου δινον [illegible] φακοι μετα φακων τασσονται, και κριθαι μετα κριθων, και πυροι μετα πυρων· ὁπου δε, κατα την του κυματος κινησιν, αἱ μεν επιμηκεις ψηφιδες εις τον αυτον τοπον ταις επιμηκεσιν ωθουνται, αἱ δε περιφερεις ταις περιφερεσιν, ὡς αν συναγωγον τι εχουσης των πραγματων της εν τουτοις ὁμοιοτητος.) beweist jenen Grundsatz, für welchen sie angeführt wird, nicht, sondern nur, daß Demokrit es für ein Naturgesetz hielt, daß ähnliche Dinge sich zu einander gesellen, und einander anziehen. Plutarch (de

einleuchtend, daß die Wärme, welche mit dem thierischen Leben verbunden ist, den Demokrit auf diesen Begriff leitete. Er betrachtete diese Wärme als Bedingung des Lebens, und da die Seele als Ursache desselben gedacht wird, so war sie nach seinem Begriff ein Feuer. Bei dem Tode zerstreuen sich die Feueratome, die Wärme verliert sich nach und nach, und das Leben hört auf. Jedoch bleiben auch in todten Körpern noch einige zurück, welche aber zu dem Leben nicht hinreichend sind. Nach diesem Begriffe von Seele konnte Demokrit auch sagen, daß in allen Körpern gewissermaßen etwas von Seele ist; denn in allen sind Feueratome 37). Aristoteles setzt noch die Bemerkung hinzu, daß er die Empfindungs- und Denkkraft nicht unterschieden, sondern für einerlei gehalten habe, welches er auch nach dieser Vorstellungsart von dem Wesen der Seele thun mußte. Gleichwohl versichert

plac. Philosoph. IV, c. 19. führt dieselbe Stelle auch an, und belehrt uns zugleich, daß Demokrit von jenem Satze nur Gebrauch machte, um die Entstehung des Schalls und der Stimme zu erklären [indem er annimmt, daß die Lufttheile in Körper von ihnen entsprechenden Figuren zusammengedrängt, und mit ähnlichen Theilen herausgeschleudert würden.] Demokrit führt zwar die Vorstellungen der fünf Sinne auf die Elemente zurück, [wo?] aber daraus folgt noch nicht, daß er auch die Seele als ein Aggregat von Atomen aller Elemente betrachtet habe. Dazu kommt noch, daß Demokrit, so wenig als Leucipp, für die übrigen Elemente, das Feuer ausgenommen, besondere Atomen angenommen hat; er hätte dann die Atomen nicht als aller Qualität beraubt betrachten, und nicht alle Beschaffenheiten aus der Art der Zusammensetzung der Atomen erklären können.

37) Plutarch. de plac. Philosoph. IV. c. 4. Ὁ δε Δημοκρ. παντα μετεχειν φησι ψυχης ποιᾶς, και τα νεκρα των σωματων, διοτι αει διαφανως τινος θερμου και αισθητικου μετεχει, του πλειονος διαπνεομενου. [Es streitet dieses auch nicht damit, daß in der aus Sextus in der vorigen Anm. 36 angeführten Stelle von αψυχοις die Rede ist, weil hier von einer zurückgebliebenen Lebenskraft gesprochen wird; noch mit der Annahme, daß die ψυχη sich mit dem Tode zerstreue. (Plut. de plac. IV, 7. Stob. ecl. p. 924.) Wohl aber würde damit die Stelle bei Arist. de plantis I, 1 streiten, in welcher berichtet wird, daß Demokrit mit Empedokles und Anaxagoras auch den Pflanzen Denk- und Erkenntnißvermögen (νουν και γνωσιν) beigelegt habe; wenn man nicht annehmen dürfte, daß in der Stelle des Sextus, der Gegensatz von ζωα und αψυχα in der Sprache des gewöhnlichen Lebens gebraucht sey. Zus. d. H.]

Plutarch, Demokrit habe das Vernunftvermögen in die Brust, die Sinnlichkeit in den ganzen Körper gesetzt [58]). Ungeachtet beide Angaben nicht mit einander übereinzustimmen scheinen, so könnte es doch seyn, daß beide mit einander bestehen könnten. Denn allerdings unterschied Demokrit zwischen Empfinden und Denken, ob er gleich wieder beides dadurch vermischt, daß er das eine, wie das andere, für ein leidendes Empfangen der Vorstellungen hielt. Um daher doch einen Unterschied übrig zu lassen, konnte er das Empfangen vielleicht an verschiedenen Stellen vorgehen lassen.

IX. Alles **Vorstellen**, sowohl das **Empfinden** als das **Denken**, beruhet darauf, daß der **Seele die Gegenstände ihres Vorstellens gegeben werden**. Von allen Körpern gehen gewisse **Ausflüsse**, welche mit ihnen Aehnlichkeit haben, oder **Bilder** (*ειδωλα*) aus; sie sind überall verbreitet; die Seele empfängt diese, und stellt sich dann die Dinge vor [59a]). Dies ist die Grundlage seiner

58) Plutarch. de plac. Philosoph. IV, c. 4. *Δημοκριτος, Επικουρος διμερη την ψυχην, το μεν λογικον εχουσαν εν τῳ θωρακι καθιδρυμενον, το δε αλογον καθ' ὁλην την συγκρισιν του σωματος διεσπαρμενην.* Vielleicht ist der Text verdorben. Der Anfang des folgenden Kapitels stimmt auch nicht damit überein, da es in demselben heißt: Plato und Demokrit haben die Grundkraft der Seele in den ganzen Kopf gesetzt. [Sext. Emp. adv. math. VII, 349 berichtet: οἱ δε εν ὁλῳ τῳ σωματι καθαπερ τινες κατα Δημοκριτον, und da dieser Bericht mit der Vorstellung des Demokrit von der ψυχη (S. m. Anm. zu S. 347) vollkommen übereinstimmt; so ist derselbe vorzuziehen. Dabei konnte Demokrit doch annehmen, daß sich die Lebens- und Denkkraft an einigen vorzüglichen Stellen des Körpers vorzüglich äußere, und hierin müßte die letzte Stelle des Pseudoplutarch der ersten vorgezogen werden. Zus. d. H.]

59a) Plutarch. de plac. Philosoph. IV, c. 8. *Λευκιππος, Δημοκριτος την αισθησιν και την νοησιν γινεσθαι ειδωλων εξωθεν προσιοντων. μηδενι γαρ επιβαλλειν μηδετεραν χωρις του προσπιπτοντος ειδωλου.* Cicero de divinat. II, c. 67. de finib. I, 6. [S. auch m. Anm. zu VIII. S. 327 und die in derselben angeführten Stellen. Mit Recht bemerkt daher Aristoteles de sensu et sensil. c. 4. (S. Anm. 43.) daß Demokrit nebst andern Naturforschern alles Wahrnehmen zu einem Fühlen mache (*παντα τα αισθητα απτα ποιουσι*) d. i. auf Berührung zurückführe. Seine Lehre von den

Theorie des Vorstellens. Das Auge besteht aus Wasser; dieses ist das Medium des S e h e n s. Denn jene Bilder, welche allenthalben umherflattern, drücken sich in dem Wasser des Auges ab, und bilden dadurch Kopien von den Dingen. Das H ö r e n geschiehet vermittelst der Luft. Der hörbare Gegenstand bringt durch seine Erschütterung die Luft in Bewegung, welche eine jener Bewegung analoge Form annimmt, und so bis in das Gehörorgan kommt.[39b]). Die Farben und die Geschmacksempfindungen beruhen ebenfalls auf den verschiedenen Gestalten der Atomen und den durch sie hervorgebrachten Eindrücken[40]). Diese durch äußere Gegenstände erzeugten Bewegungen dauern auch dann noch fort, wenn die Gegenstände nicht mehr auf den Menschen wirken, so wie im Wasser eine wirbelnde Bewegung, die durch einen Körper entstanden, auch nach Entfernung desselben, sich über die Oberfläche verbreitet, und immer kleinere Schwingungen erzeugt. Daraus entstehen Träume, welche wegen der größern

---

Bildern hatte D. wahrscheinlich in der Schrift, welche Diog. L. IX, 47 anführt (vgl. Fabric. Bibl. Gr. lib. II. C. XXIII) vorgetragen. Allzu abentheuerlich ist es, wenn Rixner in seinem Handbuche der Gesch. der Phil. S. 129 in dieser Lehre die geistig magnetische Einwirkung in die Ferne erkennt. Zus. d. H.

39b) Arist. de sensu c. 4. *Δημοκρ. δε ὅτι μεν ὕδωρ ειναι φησι (ομμα) λεγει καλως· ὅτι δε οιεται το ὁραν ειναι την εμφασιν, ου καλως.* Diog. L. IX, 44 *ὁραν δ' ἡμας κατ' ειδωλων εμπτωσεις.* Plut. l. l. IV. C. XIII. *Δημοκρ., Επικουρος κατα ειδωλων εισκρισεις φοντο το ὁρατικον συμβαινειν.* [Die Stelle des Pseudoplutarch, welche unser Verf. auf das Hören zu beziehen scheint, nennt den E p i k u r als den, welcher diese Lehre vorgetragen. Da indessen die obige Erklärung des Hörens sowohl der allgemeinen Erklärung der Empfindung in voriger Stelle, wo Demokrit und Epikur als mit einander übereinstimmend genannt werden, als auch der Analogie zwischen Hören und Sehen, und dann insbesondere derjenigen, welche zwischen dem Hören und Tönen nach Demokrits Erklärung der Stimme statt findet, angemessen ist, so kann man dem Demokrit auch jene Erklärungsweise beilegen. — Nach einer solchen Theorie des Vorstellens kommt auch die Erfindung der Künste von außen. Vgl. Aristot. de solert. anim. T. II. p. 974. Zus. d. H.]

40) Aristoteles de sensu c. 4. *το γαρ λευκον και το μελαν τραχυ φησιν ειναι, το δε λειον· εις δε τα σχηματα αναγει τοις χυμους.*

Ruhe und Stille in der Nacht lebhafter wahrgenommen werden[41]).

So sonderbar diese Vorstellungsart von den Bildern ist, so ist doch nicht zu leugnen, daß Demokrit damit einige scharfe, obgleich einseitige Blicke in das Vorstellungsvermögen gethan habe. Seine Bilder sind nichts anders, als Vorstellungen der productiven Einbildungskraft, welche aus dem Mannichfaltigen der Wahrnehmungen ein Schema des Gegenstandes bildet. Nur konnte Demokrit sie nicht als Producte des menschlichen Geistes erklären, und leitet sie daher aus der Wirkung äußerer Dinge her, ohne nachweisen zu können, wie diese Bilder in die Seele kommen*). Als Materialist, der nur die Körperwelt für wirklich hält, mußte er behaupten, daß ohne Bilder sich überhaupt kein Gegenstand denken lasse, und der Gegenstand dem Verstande gegeben seyn müsse. (S. Anm. 392.) Diese Theorie verkennt also die erste Function der Einbildungskraft und des Verstandes.

Ungeachtet aber Demokrit das Empfinden und Denken nach jenen Begriffen für gleichartig erkennen mußte, denn beides ist ein Empfangen der von Außen erregten Bilder, so konnte ihm doch auf der andern Seite der Unterschied zwischen dem sinnlichen und verständigen Vorstellen nicht ganz unbekannt bleiben, nur daß er ihn nicht in der wahren Quelle aufsucht, sondern ihn mehr aus den Voraussetzungen seines Systems ableitet. Er behauptet: die sinnlichen Vorstellungen sind alle trüglich und falsch, und sie stellen uns kein Ding dar, wie es an sich

---

41) Aristoteles de divinat. per somnum c. 2. ὡσπερ γαρ ὁταν τις κινηση το ὑδωρ, η τον αερα, τουθ᾽ ἑτερον εκινησε· και παυσαμενου δ᾽ εκεινου, συμβαινει την τοιαυτην κινησιν προιεναι μεχρι τινος, του κινησαντος ου παροντος· οὑτως ουδεν κωλυει κινησιν τινα και αισθησιν αφικνεισθαι προς τας ψυχας ενυπνιαζουσας, υφ᾽ ὡν εκεινος τα ειδωλα ποιει και τας απορροιας· και ὁπῃ δη ετυχεν αφικνουμενας, μαλλον αισθητας ειναι νυκτωρ, δια το μεθ᾽ ἡμεραν φερομενας διαλυεσθαι, — και εν τῳ σωματι ποιειν αισθησιν δια τον ὑπνον· διο και των μικρων κινησεων των εντος αισθανεσθαι καθευδοντας μαλλον, ἡ εγρηγορατας.

*) Nach seiner angeführten Theorie beruhen sie auf der Bewegung, welche der Seele mit den Atomen der äußern Dinge gemeinschaftlich ist.
A. d. H.

ist; hingegen denkt der Verstand allein die reine Wahrheit, und erkennt die Dinge, wie sie sind. Denn es gibt nichts Reales in der Welt als die Atomen und das Leere; da nun diese nicht von den Sinnen wahrgenommen, sondern nur gedacht werden, und da die Atomen von allen Beschaffenheiten entblößt sind, welche den Sinnen erscheinen, (s. oben S. 342) so erkennen auch die Sinne nichts von dem wahren Wesen der Dinge. Alles, was die Sinne wahrnehmen, ist wandelbar und veränderlich. Der Honig schmeckt zwar den meisten Menschen süß, aber doch auch einigen bitter. Dem Honig kann also weder Süßigkeit, noch Bitterkeit als Eigenschaft zukommen, sondern beides ist nur eine Affection des Gemüths; welcher in dem Objecte nichts zum Grunde liegen kann, als die Atomen und ihre bestimmte Verbindung. Alles, was die Menschen empfinden, ist daher nur in der Meinung (νομῳ), das Gedachte allein in der Wahrheit (ετεῃ) 42).

---

42) Sext. Emp. adv. Mathem. VII, §. 135. *Δημοκριτος δε, ὁτι μεν αναιρει τα φαινομενα ταις αισθησεσι, και τουτων λεγει μηδεν φαινεσθαι κατ' αληθειαν αλλα μονον κατα δοξαν. αληθες δε εν τοις ουσιν ὑπαρχειν το ατομους ειναι και κενον. νομῳ γαρ φησι γλυκυ και νομῳ πικρον, νομῳ θερμον, νομῳ ψυχρον, νομῳ χροιη· ετεῃ δε ατομα και κενον. ἁπερ νομιζεται μεν ειναι και δοξαζεται τα αισθητα· ουκ εστι δε κατα αληθειαν ταυτα· αλλα τα ατομα και το κενον.* [Kürzer führt Diog. L. IX, 72 dasselbe Bruchstück an. Die dem Demokrit eigenthümlichen Ausdrücke, mit welchen er jenen Gegensatz aussprach, erklärt derselbe Diogenes IX, 44 in den Worten *αρχας ειναι των ὁλων ατομους και κενον. τα δ' αλλα παντα νενομισθαι* und §. 45 noch deutlicher: *ποιητα δε νομιμα ειναι· φυσει δε ατομα και κενον.* Vgl. auch Galen. de elementis Lib. II. Ed. Bas. p. 46. Zus. d. H.] VIII, §. 184. *Δημοκριτος μηδεν ὑποκεισθαι φησι των αισθητων, αλλα κενοπαθειας τινας αισθησεων ειναι τας αντιληψεις αυτων. και ουτε γλυκυ τι περι τοις εκτος ὑπαρχειν, ου πικρον η θερμον, η ψυχρον, η λευκον, η μελαν, ουκ αλλο τι των πασι φαινομενων. παθων γαρ ἡμετερων ην ονοματα ταυτα.* Vgl. Hypotypos. Pyrrhon. I, §. 213. II, 6. Den wahren Grund dieser Behauptung führt aber Sextus adversus Mathematicos. VIII, §. 6 an. *οἱ δε περι τον Πλατωνα και Δημοκριτον, μονα τα νοητα ὑπενοησαν αληθη ειναι. αλλ' ὁ μεν Δημοκριτος, δια το μηδεν ὑποκεισθαι φυσει*

Für einen bloßen Schein konnte indessen Demokrit die sinnlichen Vorstellungen doch nicht erklären, wie Sextus will. Denn dazu hatte er keinen Grund. Er konnte nur soviel behaupten: was wir durch die Sinne an den Gegenständen wahrnehmen, kommt ihnen an sich nicht zu, weil die Atomen von allen sinnlichen Beschaffenheiten entblößt sind. Und wie hätte er auch ohne die größte Inconsequenz an den Versuch denken können, die sinnlichen Vorstellungen und ihre Gegenstände auf ihre objectiven Gründe die Ausdehnung, Größe, Gestalt der Atomen zurück zu führen, welchen ihm Aristoteles wirklich beilegt? [43]) Oder wie hätte er, wie wir gleich

---

αισθητον των τα παντα συγκρινουσων ατομων, πασης αισθητης ποιοτητος ερημιαν εχουσων φυσιν.

43) Aristoteles de sensu c. 4. Δημοκριτος δε και οἱ πλειστοι των φυσιολογων, ὁσοι λεγουσι περι αισθησεως, ατοπωτατον τι ποιουσι, παντα γαρ τα αισθητα ἁπτα ποιουσι· — οἱ δε, τα ιδια εις ταυτα αναγουσιν ὡσπερ Δημοκριτος. — το γαρ λευκον και το μελαν το μεν τραχυ φησιν ειναι, το δε, λειον. εις δε τα σχηματα αναγει τους χυμους. Stäudlin in seiner Geschichte des Skepticismus S. 195 glaubt darin den Satz zu finden, der Sinn des Gefühls sey nach Demokrit der einzige glaubwürdige, weil er die äußern Gegenstände uns am nächsten bringe, weil er bei allen Sinnen zum Grunde liege, und uns solche Eigenschaften der Körper bekannt mache, welche schon zum Begriffe eines Körpers gehören. — Das ist aber ein Irrthum. Demokrit hatte den Sinn des Gefühls von andern nicht unterschieden, und was diesem Sinne zugeschrieben wird, gehört für das Gebiet des Verstandes. Daher ist es auch kein Widerspruch Atomen zu behaupten, und doch dem Sinne des Gefühls objective Wahrheit abzusprechen. Vgl. Tiedemann Geist der spekulativen Philosophie. 1 B. S. 281. [Hält man sich genau an des Aristoteles Aussage, so ergiebt sich, daß nach ihm D. alles Wahrnehmbare auf Berührung zurückführt, womit aber nicht unmittelbar ein Lehrsatz des D. über den Vorzug des Gefühlsinnes, — denn alle Sinne trügen, — sondern die Beurtheilung der Lehren der alten Physiker ausgesprochen ist, die sich aus der Annahme einer Verbindung der Dinge durch mechanische Bewegung consequent ergiebt. Demokrit sah alles Wahrnehmen wie eine von außen kommende Berührung an, und nun forschte er nach dem, was die eigentlichen und objectiven Bedingungen der Berührungen seyen, und fand, von den subjectiven Affectionen (παθος wie er es nannte, vgl. die Stelle des Sextus Anm. 40) absehend, als

sehen werden, dennoch eine *sinnliche, verworrene Erkenntniß* behaupten können? Und darauf führt uns endlich auch seine Vorstellungsart von dem Ursprunge der sinnlichen Vorstellungen und der Begriffe. Beide sind *Producte äußerer Gegenstände*, oder vielmehr die Gegenstände von beiden sind die *Bilder, Producte* und *Ausflüsse von wirklichen Dingen*. Der Unterschied beider kann nur darin bestehen, daß bei dem *Denken* die *Bilder* von den *Atomen rein* und *unvermischt* der Seele *gegeben* werden; bei den *sinnlichen Vorstellungen* hingegen *mit dem*, was *sie in dem Gemüthe wirken*, mit den *Affectionen* der *Sinnorgane vermischt* sind; welcher Zusatz den objectiven Gehalt überwiegt, und daher verdunkelt; die ersten sind *Bilder* von den *Dingen selbst*, die zweiten *Bilder* von den *Wirkungen* der *Dinge auf den Menschen*. *Locke's ursprüngliche* und *abgeleitete Eigenschaften* beruhen im Wesentlichen auf derselben Vorstellungsart.

Es gibt also nach ihm eine *doppelte Erkenntniß*: *die sinnliche* und die *Verstandeserkenntniß*. *Demokrit* nennt die erste die *dunkle* (σκοτιη), die zweite die *ächte, wahre* (γνησιη). Die dunkle Erkenntniß, zu welcher das Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, Fühlen gehört, entdeckt nichts von dem reinen Seyn der Dinge, ist wandelbar und veränderlich, und daher kann sie auch nicht zum unwandelbaren Kriterium der Wahrheit dienen. Denn ein Gegenstand erscheint einem Menschen oft ganz anders, als dem andern, ja ein und derselbe Mensch wird nicht selten

---

solche allgemeine Bedingungen die Atomen und das Leere. Wie nun aber dann ein Denken möglich sey, da es nach seiner Ansicht doch die sinnliche Wahrnehmung voraussetzt, und von den Bildern aushebt (vgl. die Stelle Anm. 39a) ist hieraus nicht klar. Aber gewiß ist es, daß er dasselbe als *reine* Auffassung des Phänomens, der gegebnen *Erscheinung* ansah; sonst hätte er den Grundsatz, welchen Aristoteles mehrmals wiederholt (S. m. Anm. zu S. 347) nicht aufstellen können το αληθες ειναι εν τω φαινεσθαι. Und hiernach ist auch Sextus Ansicht zu bestimmen. Zus. d. H.

von einem Objecte auf verschiedene Art afficirt. Von allen diesen sinnlichen Vorstellungen ist entweder gar keine wahr oder es ist uns doch zum wenigsten unbekannt, welche es ist. Die ächte, eigentliche Erkenntniß durch den Verstand gibt allein gültige Urtheile über die Wahrheit [44].

Hieraus muß die Angabe des Diotimus von drei Kriterien der Wahrheit berichtigt werden. Demokrit nehmlich behauptete, nach diesem Schriftsteller, die Erscheinungen wären die Kriterien der Erkenntniß (der nicht sinnlichen Dinge; die Begriffe die Kriterien für die Wahrheit in Untersuchungen, und die Gefühle für das Begehren und Verabscheuen [45]. Das erste Kriterium ist ent-

---

44) Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII, §. 138. εν δε τοις κανοσι δυο φησιν ειναι γνωσεις, την μεν δια των αισθησεων, την δε δια της διανοιας· ὡν την μεν δια της διανοιας γνησιην καταγει, προσμαρτυρων αυτη το πιστον εις αληθειας κρισιν· την δε δια των αισθησεων σκοτιην ονομαζει, αφαιρουμενος αυτης το προς διαγνωσιν του αληθους απλανες. §. 139. λεγει δε κατα λεξιν. γνωμης δε δυο εισιν ιδεαι, ἡ μεν γνησιη· ἡ δε σκοτιη. και σκοτιης μεν τα δε συμπαντα, οψις, ακοη, οδμη, γευσις, ψαυσις. ἡ δε γνησιη, αποκεκρυμμενη [αποκεκριμενη] δε ταυτης. Ειτα προσκρινων της σκοτιης την γνησιην επιφερει λεγων· ὁταν ἡ σκοτιη μηκετι δυνηται μητε ὁρῆν επ᾽ ελαττον, μητε ακουειν, μητε οδμᾶσθαι, μητε γευεσθαι, μητε εν τη ψαυσι αισθανεσθαι. αλλ᾽ επι λεπτοτερον. ουκουν και κατα τουτον ὁ λογος εστιν κριτηριον, ὁν γνησιην γνωμην καλει. Aristot. Metaph. IV. c. 5. ετι δε πολλοις των αλλων ζωων τ᾽αναντια περι των αυτων φαινεσθαι και ἡμιν· και αυτῳ δε ἑκαστῳ προς αυτον ου ταυτα κατα την αισθησιν αει δοκειν. ποια ουν τουτων αληθη η ψευδη, αδηλον. ουδεν γαρ μαλλον ταδε η ταδε αληθη, αλλ᾽ ὁμοιως. διο Δημοκριτος τε φησιν, ητοι ουδεν ειναι αληθες, η ἡμιν γ᾽ αδηλον. Diese Gedanken gehören wohl unbezweifelt dem Demokrit an. Denn Sextus Hypotypos. Pyrrhon. 1, §. 213 sagt: Demokrit habe sich des Ausdrucks ου μαλλον bedient. [S. m. Zusatz zu Anm. 43.]

45) Sextus Emp. adv. Mathem. VII, §. 140. Διοτιμος δε τρια κατ᾽ αυτον ελεγεν ειναι κριτηρια. της μεν των αδηλων καταληψεως, τα φαινομενα, ὡς φησιν Αναξαγορας, ὁν επι τουτῳ Δημοκριτος επαινει· ζητησεως δε την εννοιαν „περι παντος γαρ, ω παι, μια αρχη το ειδεναι περι ὁτου εστι ἡ ζητησις·" αἱρεσεως δε και φυγης, τα παθη.

weder unrichtig oder nicht bestimmt genug dargestellt; denn wie konnte Demokrit die Empfindungen, die nur etwas Subjectives sind, als tauglich zur Bestimmung des Nichtsinnlichen erklären? Der Zusatz, daß Demokrit diese Behauptung vom Anaxagoras angenommen, macht diese Angabe noch verdächtiger, da Anaxagoras eben so wenig als Demokrit nach seinen Grundsätzen so etwas behaupten konnte. Man muß daher entweder für αδηλων δηλων lesen, oder καταληψις in einer andern Bedeutung nehmen, so daß dieser Sinn herauskommt: die sinnlichen Eigenschaften der Dinge können nur nach den subjectiven Vorstellungen beurtheilt werden *).

Sextus führt noch einige Aeußerungen an, nach welchen Demokrit überhaupt an aller Erkenntniß gezweifelt, und dem Menschen das Vermögen, Wahrheit zu erkennen, schlechterdings abgesprochen haben soll; er führt sie mit den eignen Worten des Philosophen an, und nennt die Schriften, aus denen sie genommen sind. Da sich an ihrer Aechtheit nicht zweifeln läßt, so ist nur die Frage, wie sie mit seinen übrigen Behauptungen, welchen sie zum Theil widersprechen, zu vereinigen sind. Es ist daher wahrscheinlich, daß sie sich nicht auf jede Erkenntnißart, sondern nur auf die sinnliche beziehen. Ungeachtet dieses nur Vermuthung, keine Gewißheit ist, weil die Stellen aus dem Zu-

---

*) Nach meiner Einsicht lassen jene Worte des Diokimus einen, in die Lehre des D. vollkommen passenden Sinn zu; und es bedarf keiner Veränderung derselben. Denn D. setzt das Wahre in die Erscheinung (s. Zusatz zu Anm. 43) sondert aber davon die subjective Empfindung ab. Da diese das Vorliegende und Nächste ist, so muß die Erkenntniß des Wahren in der Auffassung des Verborgnen bestehen; wie denn auch Aristoteles in der Anm. 44 citirten Stelle sagt: entweder (da die Empfindungen sich nehmlich immer widersprechen) sey nichts wahr, oder das Wahre sey uns verborgen (αδηλον). Freilich reducirt sich dann die Wahrheit auf die dürftige Annahme der einfachen Körpertheile und dessen, was damit zusammenhängt. — Die Beziehung auf Anaxagoras erklärt sich durch die Aeußerung, welche ihm bei Arist. Met. IV, 5 beigelegt wird, die Dinge seyen den Menschen so beschaffen, wie sie sie nähmen. A. d. H.

sammenhange gerissen sind; so sind doch einige davon so beschaffen, daß sie auf diese Vermuthung führen[46]).

X. Wir kehren jetzt zu Demokrits Gedanken von den Göttern zurück. Der Begriff von höhern, den Menschen an Macht und Einsicht überlegenen Wesen schien diesem Philosophen so merkwürdig zu seyn, daß er zuerst unternahm, den Ursprung desselben aufzusuchen; freilich nicht in der Vernunft, sondern in äußern Veranlassungen. Die eine Quelle ist die Unwissenheit der Menschen. Donner, Blitz, Mond= und

46) Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII, §. 136. „ἡμεις δε τῳ μεν εοντι ουδεν ατρεκες συνιεμεν, μεταπιπτον δε κατα τε σωματος διαθηκην, και των επεισιοντων, και των αντιστηριζοντων." Hier ist offenbar die Rede von der sinnlichen Erkenntniß, wie auch die Einleitungsworte des Sextus anzeigen. Und weiter heißt es „ετεη μεν νυν ὁτι οἱον ἑκαστον εστιν, η ουκ εστιν, ου συνιεμεν, πολλαχη δεδηλωται." §. 137. εν δε τοι περι ιδεων (ειδωλων), γιγνωσκειν τε χρη φησιν ανθρωπον τῳδε τῳ κανονι, ὁτι ετεης απηλλακται. και παλιν, δηλοι μεν δη και οὑτος ὁ λογος, ὁτι ετεῃ ουδεν ισμεν περι ουδενος, αλλ' επιρυσμιη ἑκαστοισιν ἡ δοξις. και ετι· καιτοι δηλον εσται, ὁτι ετεῃ οἱον ἑκαστον γιγνωσκειν, εν απορῳ εστιν. και δη εν μεν τουτοις πασαν σχεδον κινει καταληψιν, και μονον εξαιρετως καθαπτεται των αισθησεων Diogenes Laert. IX, §. 72. ετεῃ δε ουδεν ιδμεν εν βυθῳ γαρ ἡ αληθεια. Hierher kann man auch folgende Stelle rechnen, in welcher Metrodorus aus Chios, Schüler des Demokrit, der in den Hauptsätzen ihm gleich dachte, angeführt wird. Cicero Acad. Quaestionum L. IV. c. 23. Ille (Democritus) verum esse plane negat: esse sensus quidem (non) obscuros dicit nec (et) tenebricosos (sic enim appellat eos, qui hunc maxime est admiratus, Chius Metrodorus initio libri, qui est de natura). Nego inquit, scire nos, sciamusne aliquid, an nihil sciamus: ne id ipsum quidem nescire aut scire, scire nos; nec omnino, sitne aliquid, an nihil sit. Wenn man diese, zum Theil verdorbene Stelle mit den aus Sextus angeführten vergleicht, so wird es einleuchtend, daß Cicero Alles übertrieben hat; was um so leichter geschehen konnte, da diese Gedanken aus ihrem Zusammenhange gerissen sind. Die Beziehung auf die Sinnenerkenntniß ist aber doch auch hier nicht ganz verwischt. Mit der Anmerkung 44 angeführten Stelle des Aristoteles ist es eben so gegangen. Man übersah die Bedingung, unter welcher Demokrit behauptet hatte, es gebe keine Wahrheit, oder sie sey uns doch unerkennbar, welches nur von den Gegenständen der Sinne gilt, und gab dadurch der Behauptung eine Allgemeinheit, welche sie beim Demokrit nicht haben konnte.

Sonnenfinsternisse nebst andern großen Naturerscheinungen, welche die Menschen aus natürlichen Ursachen nicht erklären konnten, leiteten zuerst die Menschen auf den Glauben von Göttern, weil sie diese für die Ursache jener Erscheinungen hielten [47]). Hierdurch ist eigentlich nichts erklärt. Denn wenn die Menschen die Götter für Ursachen dieser Begebenheiten hielten, so hatten sie schon Begriffe von denselben *).

Eine andere Erklärung vom Ursprunge dieses Begriffs bezieht sich auf seine Lehre von den Bildern, und wahrscheinlich gab er dieser vor jener den Vorzug **). Gewohnt Alles aus Atomen zu erklären, und auch alle Vorstellungen von ihrer Einwirkung abzuleiten, blieb er auch hier dieser Vorstellungsart getreu. Das Object und die Ursache der Vorstellungen von Göttern sind gewisse Aggregate von Atomen, mit denen das Universum angefüllt ist, oder vielmehr nur Bilder und Ausflüsse aus solchen Aggregaten (*ειδωλα*), die daher auf verschiedene Weise die Menschen berühren, ihre Sinne afficiren und dadurch Vorstellungen erwecken können. Ver-

---

47) Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 24. *εισι δε οἱ απο των γιγνομενων κατα τον κοσμον παραδοξων, ὑπονοησαντες εις εννοιαν ἡμας εληλυθεναι Θεαν· αφ' ἡς φαινεται δοξης και ὁ Δημοκριτος· ὁρωντες γαρ, φησι, τα εν τοις μετεωροις παθηματα οἱ παλαιοι των ανθρωπων, καθαπερ βροντας και αστραπας, κεραυνους τε και αστρων συνοδους ἡλιου τε και σεληνης εκλειψεις, εδειματουντο, Θεους οιομενοι τουτων αιτιους ειναι.*

*) Aber D. will wohl auch nur sagen, sie nahmen Ursachen an, und nannten sie Götter. A. d. H.

**) Vielleicht lassen sich doch beide in einer Erklärung vereinigen, wenn man nehmlich annimmt, daß jene Bilder aus Erscheinungen jener Art entstanden seyen, wie denn jene Bilder überhaupt auf Wahrnehmungen beruhen. S. oben S. 352. Dieß stimmt auch mit den Vorstellungen der griechischen Volksreligion von den Göttern. So lesen wir z. B. bei Clemens Alexandr. (Strom. Lib. V. p. 589. Vgl. admonitio ad gentes p. 45) in Beziehung auf Jupiter die Stelle des Demokrit: *ηδη δε, ὡς ειπειν, ὑπ' αυγας ὁ Δημοκριτος ειναι τινας ολιγους γραφει των ανθρωπων, οἱ δη ανατειναντες τας χειρας ενταυθα, ὁν νυν ηερα καλεομεν οἱ Ελληνες. παντα Ζευς μυθεεται και παντ' ουτος οιδε, και διδοι και αφαιρεεται, και βασιλευς ουτος των παντων*, wiewohl nicht anzugeben ist, ob D. mit dem letztern Satze seine eigene Meinung aussprach. A. d. H.

möge solcher Bilder erklärte er auch die Träume. (Vgl. Anm. 41). Unterdessen hatten jene manches besondere an sich. Sie haben eine Menschengestalt, aber zugleich eine ungeheure Größe, so daß einige die ganze Welt umfassen konnten; sie sind zwar nicht unzerstörbar, doch auch nicht leicht zerstörbar; sie können den Menschen in sichtbarer Gestalt erscheinen, mit ihnen sprechen; sie zeigen diesen die Zukunft an. Es giebt zwey Arten derselben; einige sind nehmlich wohlthätig, andere unglückbringend. Durch diese Bilder allein haben die Menschen die **Vorstellung** von **Göttern** erhalten [48]). Daß es Demokrit mit diesen Vorstellungen ein Ernst war, erhellt daraus, daß er selbst wünschte, nur glückliche Bilder möchten ihm zu Theil werden, und daß er die **Divination**, d. i. das Vorherwissen künftiger Ereignisse, daraus erklärte [49]).

---

48) Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 19. *Δημοκριτος δε ειδωλα τινα φησιν εμπελαζειν τοις ανθρωποις· και τουτων τα μεν ειναι αγαθοποια, τα δε κακοποια. ενθεν και ευχεται ευλογ(χ)ων τυχειν ειδωλων· ειναι δε ταυτα μεγαλα τε και ὑπερμεγεθη, και δυσφθαρτα μεν, ουκ αφθαρτα δε, προσημαινειν δε τα μελλοντα τοις ανθρωποις, θεωρουμενα και φωνας αφιεντα. ὁθεν τουτων αυτων φαντασιαν λαβοντες οἱ παλαιοι, ὑπενοησαν ειναι θεον, μηδενος αλλου παρα ταυτα οντος θεου, του αφθαρτον φυσιν εχοντος.* Vgl. §. 42 [wo er sie nennt *ειδωλα εν τω περιεχοντι ὑπερφυη και ανθρωποειδεις*. Mit dieser Vorstellungsweise ließe sich wohl die ihm (Antonin. et Max. Serm. ; b. Orelli fragm. 127 p. 118) beigelegte Bemerkung vereinigen, *δυο αφορμαι κινουσιν ανθρωπον εις θεου επιμελειαν, τιμωρία δυσσεβειας, και γνωμης ευσεβους αφορμαι*, wenn nicht andere dieselbe dem Philosophen Sextus beilegten. In einer andern Sentenz (frag. 49) wo es heißt: die Menschen bitten von den Himmlischen Gesundheit, aber sie kennen das Vermögen nicht, welches sie selbst dazu in sich tragen, und verschleudern sie durch Unmäßigkeit," wird offenbar die abergläubische Verehrung der Götter beschränkt. Zus. d. H.]

49) Plutarchus de defectu oraculor. c. XVII. ed. Hutt. Vol. IX, p. 326. *ετι δε Δ., ευχομενος ευλογχων ειδωλων τυγχανειν, δηλος ην ἑτερα δυστραπελα και μοχθηρας γινωσκων εχοντα προαιρεσεις τινας και ὁρμας.* vita Aemilii Pauli Vol. II, p. 168. *Δημοκριτος μεν γαρ ευχεσθαι φησι, δειν, ὁπως ευλογχων ειδωλων τυγχανωμεν, και τα συμφυλα και τα χρηστα μαλλον ἡμιν εκ του περιεχοντος, η τα αφυλα* (nach andern *φαυλα*) *και τα σκαια συμφερηται, λογον ουτ' αληθη, και προς απεραντους εκφεροντα δεισιδαιμονιας εις φιλοσοφιαν καταβαλλων.* — Cicero de divinatione, 1, c. 3.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß das Vorhandenseyn der Vorstellungen von Göttern, die Erscheinungen der Göttergestalten in den Träumen, Ahnungen und Vorhersagungen der Zukunft der einzige Grund war, warum Demokrit Götter annahm. Und warum sollte man dieses nicht glauben, da auch der Glaube an die Fortdauer der Seele bei Vielen auf ähnlichen Gründen beruhte? Diese Vorstellungsart streitet auch gar nicht mit den Grundsätzen seines Systems, sie schließt sich vielmehr an dieselben an. An der Bildung und Regierung der Welt können die Götter in diesem Systeme keinen Antheil haben; er schließt sie daher davon aus, und erniedrigt die **Götter** herab zu dem Range der **Dämonen**, die eine sehr untergeordnete Rolle spielen. Die Atomen sind das einzige Reale. Diese Götter sind daher Aggregate von Atomen*), denen nicht gänzliche Unzerstörbarkeit zukommt. Ueber die übrigen Eigenschaften finden wir nichts angemerkt, und es ist daher problematisch, ob er sie als denkende Wesen gedacht

---

*) Da Demokrit unter den Atomen den **feurigen** einen Vorzug beilegt, wegen ihrer Bewegkraft, weshalb er auch die Seele (s. oben S. 348 und Anm. 36) als feurige Natur ansah; so begreift sich, warum man auch seine Gottheit vorzugsweise für ein feuriges Wesen gehalten hat. — Unter den Sentenzen, die man dem Demokrit beilegt, kommen einige Stellen vor, in welchen von den Göttern die Rede ist. So wird in einer Stelle bei Stobäus (ecl. eth. C. IX, b. Orelli fragm. 121) gesagt: die Götter geben **sonst** und **jetzt** den Menschen alles Gute, das Böse und Schädliche aber weder sonst noch jetzt; denn dieß ziehen sich die Menschen durch ihre Blindheit und Unwissenheit zu — nehmlich durch schlechten Gebrauch des Guten (Siehe fragm. 119). Dieß bezieht sich aber offenbar auf die Vorstellungen der Menschen von den Göttern. Diese Eigenschaft der Wohlthätigkeit, die mit Naturgöttern noch zu vereinigen ist, wird dagegen den Göttern auch in andern Stellen beigelegt, z. B. in der Sentenz (Anton. et Maxim. Serm. *περι ευεργεσιας*; b. Orelli No. 135.) *Θεω ὁμοιον εχει ὁ ανθρωπος το ευ ποιειν, ὁταν το ευ ποιειν μη καπηλευηται, και το ευεργετειν και αληθευειν*; vielsagender ist schon die Sentenz (bei demselben; Orelli fragm. 125.) *Θεου αξιον σε ποιησει το μηδεν αναξιον αυτου πραττειν*, ferner (fragm. 32) *μουνοι θεοφιλεες, ὁσοις εχθρον το αδικειν*. Fragt sich auch, ob einzelne dieser Sentenzen nicht spätern Ursprungs sind: so ist es doch nicht undenkbar und unwahrscheinlich, daß sich D. durch religiöse Ahnung und sittliche Ueberzeugung über sein Atomensystem erhob. A. d. H.

habe; man müßte dieses denn daraus schließen, daß sie die Zukunft vorher verkünden, und daß sie Cicero imagines animantes nennt [50]).

Cicero führt noch mehrere Dinge an, denen Demokrit eine göttliche Natur beigelegt haben soll, nehmlich die menschliche Erkenntnißkraft, und die in dem ganzen Universum verbreiteten Grundstoffe der Denkkraft. Er nennt außerdem verschiedene Arten von göttlichen Bildern [51]); aber was er davon sagt, ist viel zu kurz und unbestimmt, als daß man Demokrits Gedanken deutlich daraus zu erkennnen vermöchte. Es ist übrigens die Frage, ob Cicero den Demokrit auch recht verstanden, und erklärt hat.

Demokrit schränkte sein Nachdenken nicht auf Gegenstände der Natur ein; sondern auch die moralische Natur des Menschen zog seine Aufmerksamkeit auf sich. Er hatte verschiedene Schriften moralischen Inhalts geschrieben, deren Titel Diogenes anführt. Unter diesen war die Schrift *ευεστω* und *περι ευθυμιης* unstreitig die wichtigste *). Die wenigen

---

50. 51) Cicero Natura Deor. I, c. 43. Tum enim censet imagines divinitate praeditas inesse universitati rerum: tum principia mentis, quae sunt in eodem universo: tum animantes imagines quae vel prodesse nobis solent, vel nocere: tum ingentes quasdam imagines, tantasque, ut universum mundum complectantur extrinsecus. c. 12. Quid Democritus, qui tum imagines, earumque circuitus in deorum numero refert, tum illam naturam, quae imagines fundat ac mittat, tum scientiam intelligentiamque nostram, nonne in maximo errore versatur?

*) Der bei Diogenes L. angeführte mythische Titel *κερας Αμαλθειας* scheint wohl der eigentliche Titel der demokritischen Schrift über die Glückseligkeit gewesen zu seyn. (Cf. Hippodamus in Galei opusc. mythol. phys. et eth. p. 662) Nach Fabricius (bibl. Gr. T. I. p. 804) war die Schrift in 9 Bücher getheilt, deren jedes seine eigne Ueberschrift hatte, z. B. *ευθυμιη*, *αταραξιη*, *αθαμβιη*; das letzte Buch aber habe die Ueberschrift *ευεστω* gehabt. Dieses ist nicht ganz wahrscheinlich, wenn wir erwägen, daß (z. B. nach Clem. Alex. Strom. Lib. II) eben die *ευθυμια* von Demokrit selbst *ευεστω*, *αθαμβια* genannt wurde; vgl. Cicero de fin. V, 29, welcher die *ευθυμια* durch tranquillitas animi, die *αθαμβια* durch animus terrore liber übersetzt u. Diog. L. (Anm. 53.) A. d. H.

Fragmente, welche noch vorhanden sind *), lassen uns mit Grund vermuthen, daß ihr Inhalt mehr Klugheitslehre, als eigentliche Moral war [52]). Er ging nicht von einem absoluten moralischen Gesetz, sondern von dem höchsten Gute, als dem Zweck aller Handlungen aus. Das höchste Gut war ihm Gleichmüthigkeit (*ευθυμια*,

---

*) Seitdem hat man mehrere ethische Stellen des Demokrit gesammelt, welche größtentheils in den Sermonen und Eklogen des Stobäus, Antoninus und Maximus (bei dem letztern mit verändertem Dialect) aufbewahrt und wahrscheinlich aus verschiedenen Büchern jenes Philosophen geschöpft worden sind. S. m. Anm. zu S. 338. A. d. H.

52) Diogenes Laert. IX, §. 46. Menagius daselbst. Stobaeus Sermon. CI und Seneca de tranquillitate animi c. 2, 12. hat den Anfang aufbewahrt. Bei Stobäus heißt er im Originale *τον ευθυμεισθαι μελλοντα χρη μη πολλα πρασσειν (πρησσειν), μητε ιδιῃ, μητε ξυνῃ, μηδ' ὁσ' αν πρασσῃ ὑπερ τε δυναμιν αἱρεισθαι την ἑωυτου και φυσιν· αλλα τοσαυτην εχειν φυλακην, ὡστε και της τυχης επιβαλλουσης, και ες το δεον ὑφηγευμενης τῳ δοκειν, κατατιθεσθαι, και μη πλέω προσαπτέσθαι των δυνατων. ἡ γαρ ευογκιη ασφαλεστερον της μεγαλογκιης.* [Die erstere Hälfte dieser Stelle ist meist falsch verstanden worden, weil man sich nicht an die Worte des Demokrit genau gehalten, sondern ihm die Meinung, die man aus seiner Lehre folgerte, untergelegt hat, nehmlich man müsse sich aller anstrengenden und aufopfernden Thätigkeit enthalten, um der Gemüthsruhe theilhaftig zu seyn. Aber Demokrit sagt nur, man solle nicht zu Vieles und über sein Vermögen thun wollen. Er empfiehlt also beim Handeln eine verständige Schätzung seiner Kraft. Er fordert aber eben so auch an andern Orten auf, bereitwillig zu seyn zu gerechten und gesetzlichen Handlungen (fragm. 120 bei Orelli l. l. T. 1. p. 117) und die Wahrheit und Unschuld muthig zu vertheidigen (ib. fragm. 130 und 72) spricht von ernsten Bemühungen (vgl. fragm. 56. 58. Plutarch. adv. Colot. p. 628; fragm. 144) vom Wetteifer im Guten (146) fordert zum Wohlthun auf (fragm. 134—138) und rühmt die Freundschaft. (fragm. 158 f, 160. 168 ff.) Da übrigens Demokrit das Ethische nicht auf allgemeine Bestimmungen zurückführte, sondern nur in Sentenzen aussprach; so erklärt sich, warum es in der Aristotelischen Metaphysik XIII, (du V. XI) 4. heißt, unter den Physikern habe Demokrit das Ethische nur wenig berührt, wiewohl der Zusatz dunkel ist, „und er habe gewissermaaßen das Warme und Kalte bestimmt;" wenn nicht die Stelle etwa zu übersetzen ist: denn von dem Physischen hat Demokr. nur wenig berührt (d. h. allgemeine Bestimmungen, wie sie Sokrates über die Tugenden aufstellte, hat Demokr. im Physischen nur wenige gegeben), wie das Kalte und Warme. A. d. H.

ευεστω) eine ruhige heitere Stimmung der Seele, die weder durch Furcht noch durch andere Gemüthsbewegungen gestört wird [53]). Die Mittel dazu sind Selbstbeherr-

---

53) Diogenes Laert. IX, §. 45. τελος δ' ειναι την ευθυμιαν, ου την αυτην ουσαν τη ἡδονη, ὡς ενιοι παρακουσαντες ἐξεδεξαντο, αλλα καθ' ἡν γαληνως και ευσταθως ἡ ψυχη διαγει, ὑπο μηδενος ταραττομενη φοβου, ἠ δεισιδαιμονιας, ἠ αλλου τινος παθους. καλει δ' αυτην και ευεστω καὶ πολλοις αλλοις ονομασι (z. B. αταραξια, αθαμβιη, αθαυμαστιη S. Menage Anmerkungen zu dieser Stelle und die Anm. zu S. 362.) Die abergläubische Furcht, welche er als ein Hinderniß der Gemüthsruhe betrachtete, war wohl der Glaube an die Fortdauer der Seele und die Strafen des künftigen Lebens, worüber er ein Buch geschrieben hatte. Diogenes L. IX, §. 46. [Der Verf. meint die Schrift περι των εν ἁδου. Eine Stelle, welche sich auf letzteres bezieht, ist uns bei Stobäus (Serm. CXIX; bei Orelli fragm. 114 p. 115) aufbehalten; nehmlich die: Ενιοι θνητης φυσεως διαλυσιν ουκ ειδοτες ανθρωποι, συνειδησει δε της εν τῳ βιῳ κακοπραγμοσυνης τον της βιοτης χρονον εν ταραχαις και φοβοις ταλαιπωρουσι, ψευδεα περι του κατα την τελευτην μυθοπλαστεοντες χρονου. Es geht daraus hervor, daß Demokrit die (gewöhnliche) Vorstellung eines zeitlichen Zustandes nach dem Tode aus Unkenntniß der Natur und Gewissensangst ableitete. — Was übrigens die ευθυμια oder ευεστω des Demokrit überhaupt anlangt, welche ich mit Wohlgemuthseyn übersetzen möchte, so haben wir über dieselbe höchst wahrscheinlich einige Originalstellen aus den Werken des Demokrit, welche unser Verf. übersehen hat: nehmlich Stob. ecl. eth. Lib. II. C. VII. p. 75 (bei Orelli fr. 123 p. 116.) Ευδαιμονιη, heißt es, ουκ εν βοσκημασιν οικεει, ουδ' εν χρυσῳ, ψυχη δ' οικητηριον δαιμονος (des Glücks); την setzt Stob. hinzu και ευθυμιαν, και ευεστω, και ἁρμονιαν, συμμετριαν τε και αταραξιαν καλει· συνιστασθαι δ' αυτην εκ του διορισμου και της διακρισεως των ἡδονων· και τουτ' ειναι το καλλιστον και συμφορωτατον ανθρωποις. Die erste Hälfte der Sentenz stimmt auch mit der Demokrateischen (bei Orelli p. 80 No. 6.). Was aber Demokrit zuletzt von der Unterscheidung der Arten der Lust sagt, erklärt sich durch eine andere Stelle bei demselben Stobäus (Serm. V; bei Orelli fr. 25 p. 97) ἡδονην ου πασαν, αλλα την επι τῳ καλῳ αιρεισθαι χρεων, womit auch die in der Anm. 53 angeführte Beschreibung stimmt, welche Diogenes L. von der ευθυμια des Demokrit giebt. Der edle Charakter dieser ευθυμια spricht sich auch in der Sentenz (Stob. serm. V; b. Orelli fragm. 20) aus: Αριστον ανθρωπῳ τον βιον διαγειν ὡς πλειστα ευθυμηθεντι και ελαχιστα ανιηθεντι· τουτο δ' αν ειη, ει τις μη επι τοις θνητοισι τας ἡδονας ποιοῖτο; welche Sentenz daher Meiners a. a. O. S. 729 ohne Grund für verdächtig hält. Demokrit nehmlich konnte, auch abgesehn von einem Zustande des Menschen nach dem Tode, die vergänglichen und körperlichen Güter von den edlern und ewigen un-

schung*), Genuß des Gegenwärtigen, Gleichgültigkeit gegen das Abwesende**), Mäßigung

terscheiden, was er auch in mehrern andern uns aufbewahrten Sentenzen thut. So sagt er z. B. nach Clemens Alexandr. Paedag. Lib. I. p. 81 ed. Sylb. ιατρικη σωματος νοσους ακεεται· σοφιη δε ψυχην παθων αφαιρειται. So auch in den Sentenzen des s. g. Demokrates (b. Orelli sent. 2, 3, 23. 71 p. 80 sqq.) Vgl. ferner die Lobpreisungen der Wahrheit (bei Orelli fr. 177, f. p. 126) und der σοφιη αθαμβος (ib. fr. 4.) Die Empfehlung der Wahrhaftigkeit (fr. 40) Freimüthigkeit (fr. 41) des Fleißes und der Sparsamkeit (fr. 42) der Wohlthätigkeit, (fr. 134. 136 — 138) der weisen Ertragung des Geschicks (fr. 104) und Gerechtigkeit, und was er dagegen von der Genußsucht (fr. 40) Habsucht und Gewinnsucht (fr. 34 ff. 92) sagt. Am stärksten erklärt er sich gegen Ungerechtigkeit (vgl. fr. 32 f. 33. 67. 73. 93.) Sind die Sentenzen, in welchen er die Schaam vor sich selbst empfiehlt (Stob. serm. XLIV und XXXI; bei Orelli fr. 59 und 75) dem Demokrit wirklich angehörig, woran wir jedoch keinen Grund zu zweifeln haben, ferner die demokrateische No. 9, 27 p. 80 f. bei Orelli, so ist die Reinheit seiner moralischen Vorschriften fast bewundernswerth. — Zunächst freilich tritt in den Aussprüchen, die ihm beigelegt werden, eine heitere Lebensansicht, welche auf Zufriedenheit, Mäßigkeit, Furchtlosigkeit und Gerechtigkeit gegründet ist, hervor, so daß er die Heitern auch als Herrscher empfiehlt (fr. 167). Zugleich ist Maaß (το μετριον) und Zeit (καιρος) in seiner Lehre sehr wichtig (vgl. fr. 60 χρη δε καιρου μετρα ειδεναι. Σοφιης γαρ ουτος ορος) und unter den demokrateischen Sentenzen fr. 68 bei Orelli p. 86 καλον επι παντι το ισον· ὑπερβολη δε και ελλειψις ου μοι δοκει. Ist hiermit der Verständigkeit in der Tugend des Demokrit eine große Bedeutung eingeräumt, welche auch in der dem Demokrates beigelegten Sentenz, No. 79 bei Orelli, ausgesprochen wird, so ist diese Tugend doch anderntheils frei von Pedanterie; sie gestattet nicht nur Wechsel zwischen Geschäft und Erholung, (ein Leben ohne Feiertage ist ein langer Weg ohne Wirthshaus, sagt eine Gnome bei Stobäus serm. XLV; bei Orelli p. 100 fr. 45); sie sagt auch: man muß sparen und entbehren, und zu seiner Zeit auch Aufwand machen können. Die αλυπια, welche er dem Menschen zur Aufgabe macht, ist daher auch nicht Apathie, sondern durch den Trost der Vernunft hervorgebracht, wie uns (wenn auch nicht mit den eignen Worten des Demokrit) gesagt wird (vgl. Orelli fr. 166 p. 124.) Zus. d. H.]

*) So heißt es, vielleicht in Beziehung auf Heraklits Gnome (S. oben m. A. 257) θυμῳ μαχεσθαι μεν χαλεπον, ανδρος δε το κρατεειν ευλογιστον (Stob. serm. XX; bei Orelli fr. 52) und die Besiegung seiner selbst wird für den herrlichsten Sieg erklärt (fr. 135.) Doch könnte die erstere Sentenz auch wohl dem Heraklit vollständig angehören.

**) Vgl. bei Orelli fr. 11, 46. 99. 123 wo die Zufriedenheit mit dem gegenwärtigen Besitz empfohlen wird und fr. 107 f. wo von den Arten der Hoffnung die Rede ist. A. d. H.

des Genusses und Beobachtung des Mittelmaaßes in allen Dingen *), ein ruhiges Leben, Enthaltung von Geschäften, welche Anstrengung erfordern **) u. s. w. Wir führen nur noch einen Gedanken an, zum Beweis, daß Demokrit auch über die Gesetzgebung und den Grund derselben nachgedacht habe. Die Gesetze, sagte er, würden Jedermann freien Gebrauch seiner Willkühr lassen, wenn nicht jeder Mensch eine Neigung hätte, andere zu beleidigen [54].

---

*) Ueber die Mäßigkeit vgl. bei Orelli fr. 23. 24. 49 und wo von der Frugalität (62) und von der Beschränkung der Bedürfnisse die Rede ist (fr. 38, 161 ff.) Was seine Ansicht über das Maaßhalten anlangt, so steht damit in Verbindung die Ansicht, daß das Böse aus dem Guten durch Uebermaaß und Mißbrauch (s. m. Anm. zu S. 361) komme. Vgl. fr. 118 und 119 ferner 47 und 48, p. 100, wo es heißt: das Seltenste ist das Angenehmste, aber durch Uebermaaß wird das Angenehmste unangenehm. A. d. H.

**) Daß dieß durch Misverstand dem Demokrit zugeschrieben wird, habe ich in dem Zusatze zu Anm. 52 bemerkt. Man hat hierher auch die Stelle gezogen, in welcher Demokrit es nicht für rathsam hält, selbst Kinder zu zeugen, weil ihr Besitz mehr Sorgen und Unannehmlichkeiten als Freude verursache; weshalb er den Begüterten rathet, lieber fremde Kinder zu adoptiren, die man sich auswählen könne. Vgl. Clem. Strom. II, 23. p. 503. Allein Demokrit spricht in diesen, wie in mehreren andern Sentenzen z. B. über die Weiber (83 d. O.) oft nur die Resultate seiner Erfahrung und Menschenbeobachtung, nicht unmittelbar ethische Vorschriften aus; und der letztere Theil dieser Stelle erklärt den Sinn hinlänglich; was auch mit der bekannten Sentenz übereinkommt *Ξυνουσια αποπληξιη μικρη· εξεσσυται γαρ ανθρωπος εξ ανθρωπου* (bei Orelli No. 28 vgl. p. 508.) Eben so scheint es nur eine Beobachtung zu seyn die er ausspricht, wenn er von den Mängeln des Alters spricht z. B. bei Orelli (fr. 172) und doch auch dem Alter Vorzüge vor der Jugend beilegt (fr. 173 f.) A. d. H.

54) Stobaeus Sermon. CXXXVIII. *Ουκ αν εκωλυον οἱ νομοι ζῃν ἑκαστον κατ᾽ ιδιην εξουσιην, ει μη ἑτερος ἑτερον ελυμαινετο. φθονος γαρ στασιος αρχην απεργαζεται.* [Vgl. mit Stob. serm. XLI. Auch über das Herrschen und die Eigenschaften des Herrschers (bei Orelli fr. 78 f. u. 148) wie über das Gehorchen (sententiae Democratis bei Orelli sent. 13, 40) ferner über die Pflicht des Richters (fr. 151) stellt er treffende Bemerkungen auf. Am meisten würde jedoch das Interesse der sogenannten Constitutionellen die Sentenz auf sich ziehen, *Ουδεμια μηχανη τῳ νυν καθεστωτι ρυσμῳ μη ουκ αδικειν τους αρχοντας, ην και πανυ αγαθοι εωσιν· ουδενι γαρ αλλῳ εοικεν η εωυτῳ τον αυτον εφ᾽ ἑτεροισι γιγνεσθαι. δει*

Demokrit hatte mehrere Schüler, welche sein System bald unverändert, bald mit einigen neuen Bestimmungen weiter verbreiteten. Der berühmteste war Metrodor aus Chios *), der nicht mit andern dieses Namens verwechselt werden darf. Nach dem, was Sextus und Cicero von ihm anführen, müßte er zu den Skeptikern gezählt werden. Denn er sagte: wir wissen nicht, ob wir etwas erkennen oder nicht erkennen; wir wissen nicht, was das Wissen oder Nichtwissen ist, ja nicht einmal das, ob etwas wirklich ist oder nicht [55]). Ob es mit diesem Skepticismus so ernstlich gemeint war, können wir nicht wissen, da diese Stelle aus dem Zusammenhange gerissen ist, und gar keine Gründe für diese Behauptung angeführt sind.

Aber es ist kaum wahrscheinlich, daß Metrodor ein solcher Zweifler gewesen sey, da er von den Hauptsätzen des Atomensystems mit dem Demokrit überzeugt war, und nur in einigen Folgerungen abwich [56]). Außerdem haben wir oben gesehen, wie Demokrits skeptische Aeußerungen mißverstanden und gegen die Meinung des Philosophen ausgedehnt worden sind, welches seinem Schüler um so eher begegnet seyn kann, da seine Zweifel fast mit denselben Worten ausgedrückt sind. — Außer diesen nennen wir noch den Nessus aus Chius, Dio-

---

δε κως οὕτω και ταυτα κοσμηθηναι, ὅκως ὁ μηδεν αδικεων, ην και πανυ ετιάζη τους αδικεουντας, μη ὑπ᾽ εκεινοις γενευθαι, αλλα τις η θεσμος η τι αλλο αμυνει τω τα δικαια ποιευντι. (Stob. serm. XLIV; bei Orelli fr. 77. p. 106. Zus. d. H.]

*) Nach andern des später angeführten Nessus Schüler Diog. IX, 58. A. d. H.

55) Sextus adversus Mathematicos VII, §. 48. ανειλον μεν αυτο (το κριτηριον) — και M. ὁ Χιος. 88. §. ὁτι ειπεν, ουδεν ισμεν, ουδ᾽ αυτο τουτο ισμεν, ὁτι ουδεν ισμεν. [Wahrscheinlich aus derselben Quelle schöpfte Diog. L. IX, 58 und Euseb. praep. ev. XIV, 19. Zus. d. H.] Cic. Acad. Qu. IV, c. 23 (Anm. 46.)

56) Simplicius in Physica Aristotelis p. 7a. και Μητροδωρος δε ὁ Χιος αρχας σχεδον τας αυτας τοις περι Δημοκριτον ποιει, το πληρες και το κενον τας πρωτας αιτιας ὑποθεμενος· ὡν το μεν ον, το δε μη ον ειναι. περι δε των αλλων ιδιαν τινα ποιειται την μεθοδον.

menes oder Diogenes von Smyrna, Diagoras den Atheisten*), Anaxarchus den Zeitgenossen Alexanders des Großen**), und Nausiphanes, den Lehrer des Epikur***).

Achter Abschnitt.

Philosophie des Anaxagoras.

Anaxagoras ist eben so merkwürdig durch seine Verdienste um die Philosophie als durch seine Schicksale. So wie sein Begriff einer von der Welt abgesonderten höchsten Intelligenz †) in der Geschichte der Philosophie Epoche macht, so pflanzte er zuerst die Liebe zur Weisheit in Athen, und weihete diese Stadt gleichsam zum beständigen Sitz der Musen, die bisher an mehreren Orten zerstreut, nur einen vorübergehenden

---

*) Von Diagoras aus Melos wird unter den Sophisten gesprochen.

**) Nach Diogenes Laert. blühte Anaxarchus der Abderit in der 110 Ol. Er war ein Schüler des Diomenes aus Smyrna, nach andern des Metrodor, und Lehrer des Pyrrho, welcher mit ihm den Alexander auf seinen Feldzuge nach Indien begleitet haben soll, und wegen seiner Standhaftigkeit in Erduldung grausamer Martern von Diogenes (IX, 59) und Cicero (Tusc. Qu. II, 22 vgl. de nat. D. III, 33) gerühmt wird. Anderes von ihm erzählt Diog. IX, 63. A. d. H.

***) Nausiphanes aus Teios wird vom Cicero (de nat. D. I, 26 und Diogenes L. I, 15) ein Demokriteer genannt. Nach andern Stellen war er ein Schüler des Pyrrho (Sext. adv. Math. I. §. 2. Diog. L. IX, 64, 102), vielleicht wollte man durch das Erstere nur Epikur mit Demokrit in Verbindung bringen; vielleicht aber hatte auch Nausiphanes sowohl des Pyrrho als des Demokrit Lehren studirt. A. d. H.

†) Das Hervortreten des νους in der philosophischen Lehre des Anaxagoras erkannten schon die Alten dadurch an, daß sie ihm selbst den Beinamen νους gegeben haben; Diog. L. II, 6. Damit läßt sich der Grund, welchen Plutarch anführt, sehr gut verbinden. S. unten Anm. 10. A. d. H.

Aufenthalt gefunden hätten. Kleinasien und Großgriechenland *) waren bisher die Hauptsitze der Wissenschaften gewesen. Kleinasien, von welchem alle gelehrte Cultur ausgegangen war, befand sich aber um diese Zeit in einem zerrütteten Zustande. Während und nach dem persischen Kriege war es der Schauplatz eines verheerenden Kampfes. Kein Wunder, daß die Musen von hier verscheucht wurden. Eben dieser Krieg trug aber auch dazu bei, daß alle Männer von Talent, die das Streben nach Erweiterung oder Mittheilung ihrer Kenntnisse beseelte, Athen zu ihrem Aufenthalte wählten. Denn diese Stadt hob sich nach dem Zuge des Xerxes sehr bald aus ihren Ruinen zu einem ansehnlichen Range von Macht, Reichthum und Ansehen empor. Die Athenienser, welche an der Spitze der übrigen Griechen ihre Brüder in Kleinasien von dem Persischen Joche zu befreien suchten, Flotten und Armeen dahin schickten, kamen in nähere Verbindung mit den Griechischen Städten dieser Gegend, und eröffneten allen, den Frieden und die Musen liebenden, Menschen einen sichern Zufluchtsort.

Anaxagoras war in Klazomenä, einer Stadt Ioniens, um die 70. Olympiade (500 oder 498 v. Chr.) geboren [1]). Es ist zu bedauern, daß wir von der Lebensgeschichte dieses Philosophen so wenig Zuverlässiges wissen, um die Bildung seines philosophischen Geistes und Charakters historisch erklären zu können **). Sein Vater (Hegesibulus

---

*) Die bürgerlichen Unruhen in Großgriechenland, in welche die Pythagoreer verwickelt wurden (Polyb. hist. II, 39. Strabo VII, f.), bewog mehrere derselben, Italien zu verlassen; und daß sich die italische Philosophie auch nach Hellas geflüchtet, sehen wir an den Pythagoreern, die sich nach Theben (s. oben Philolaus S. 150 und Böckhs Schrift S. 10.) und späterhin nach Athen wendeten.
A. d. H.

1) Nach Apollodor bei Diogenes Laert. II. §. 7. Meiners Geschichte der Wissenschaften I. B. S. 723 ff. [Derselbe Diogenes gibt an, daß Anaxagoras zur Zeit, als Xerxes in Griechenland eingefallen, (d. i. 75. Ol.) zwanzig Jahr alt gewesen sei.
Zus. d. H.]

**) Die Angabe, daß er des Anaximenes Schüler gewesen, welche wir bei den Spätern (Cic. de nat. d. I, 11. Diog. L. II, 6. Cf.

oder Eubulus) war ein reicher und angesehener Bürger. Aber er schätzte einen durch Kenntnisse gebildeten Geist höher, als Reichthum, und zog die Beschäftigung mit den Wissenschaften einer glänzenden Laufbahn vor. Denn die würdigste Bestimmung des Menschen schien ihm die Betrachtung des Himmels und die Erforschung der Natur zu seyn [2]). Er trat daher sein väterliches Erbtheil seinen Verwandten ab, und bekümmerte sich wenig um die politischen Angelegenheiten seines Vaterlandes. Auf die Beschuldigung, daß er sein Vaterland vergesse, gab er, auf den Himmel zeigend, die erhabene Antwort: O nein, ich denke gar sehr an mein Vaterland [3]). Auf welche Art diese Denkungsart sich bildete, wie sein unwiderstehlicher Trieb zum Denken und Forschen geweckt und genährt wurde, und auf welche Art er seine vielen, vorzüglich astronomischen, Kenntnisse sich verschaffte, davon schweigen die Schriftsteller. Vielleicht trugen nicht nur Reisen, deren Va-

---

proem. 10, Simpl. in phys. Ar. p. 6 b. und Andern) finden, streitet mit den chronologischen Bestimmungen, insbesondere mit der Thatsache, daß Anaxagoras zu Perikles Zeit blühte, und, nach Demokrits eigner Angabe, vierzig Jahre jünger, als dieser, war (Diog. L. IX, 41.). Jene Bestimmung ist daher wohl nur aus der beliebten Manier der spätern Compilatoren zu erklären, auf solche Weise eine Reihenfolge von Lehrern und Schülern zu bilden, durch welche sich die Lehrart einer Schule fortgepflanzt haben soll. Zudem ist dem Anaxagoras, soviel wir wissen, mit dem Anaximenes nicht viel mehr, als das Vaterland gemein. Mit größerem Rechte stellt Schleiermacher den Diogenes von Apollonia (in s. Abhandl. über dens.) zwischen Anaximenes und Anaxagoras. A. d. H.

2) Arist. Ethicor. Eudemiorum I. c. 5. τον μεν ουν Αναξαγοραν φασιν αποκρινασθαι προς τινα διαπορουντα τοιαυτ᾽ ἄττα και διερωτῶντα, τινος ἑνεκ᾽ αν τις ἑλοιτο γινεσθαι μαλλον η μη γινεσθαι; του, φαναι, θεωρῆσαι τον ουρανον, και την περι τον ὅλον κοσμον ταξιν, τουτο μεν ουν επιστημης τινος ἑνεκεν την αἱρησιν ωετο τιμιαν ἐιναι του ζῆν. [Wegen dieser Verachtung menschlicher Güter tadelt ihn auch Aristoteles (Eth. Nicom. VI, 7.) Im Uebrigen sprechen die Alten einstimmig von seiner ernsten und erhabenen Sinnesart, (Cic. Quaest. Ac. II, 33. maxima gravitas et ingenii gloria) seiner Strenge des Charakters, Wahrheitsliebe, Uneigennützigkeit und Gemüthsruhe. Zus. d. H.]

3) [Plato Hipp. mai. p. 283 A. Aristot. Eudem. V, 7. ad Nicom. VI, 7.] Diogenes Laertius II, §. 6 sq. Vgl. 10. Cic. Tusc. V, 39.

lerius Maximus erwähnt 4), sondern auch die verbreitete Cultur der Jonischen Städte, die Bekanntschaft mit mehreren gebildeten Männern, deren Namen die Geschichte wohl nicht alle erhalten hat, vorzüglich aber das Beispiel des Hermotimus 5), seines Mitbürgers, sehr viel bei, dem Geiste des Anaxagoras Veranlassung zur Thätigkeit und seine besondere Richtung zu geben. In seinem 45sten Jahre kam er nach Athen *), und sah um sich einen Kreis von Jünglin-

4) Valerius Maximus VIII. c. 7. [Auch ihn lassen spätere Berichte (Theodoret. de graec. affect. cur. II. p. 489. und Ammian. Marcell. XXII, 16.) nach Aegypten reisen. Zus. d. H.]

5) Die Geschichte dieses Mannes ist sehr im Dunkeln. Wenn es wahr ist, was Aristoteles (Metaphysicor. I. c. 3.) sagt, [vielmehr: als Sage anführt: αιτιον δ' εχει προτερον Ερμοτιμος ὁ Κλαζ. ειπειν] er habe zuerst eine Intelligenz als Ursache der Weltbildung angenommen, so muß man bedauern, daß man von ihm nichts weiter als das Geschichtchen weiß, daß seine Seele oft den Körper verließ, herumwanderte, und was an entfernten Orten sich zugetragen hatte, erzählte. Plinius histor. nat. VII. c. 52. Lucian Encom. Muscae c. 7. Apollon. Dyscolus hist. commentit. c. 3. Etwas Wahres mag diesem Mährchen wohl zum Grunde liegen. Plinius sagt, seine Feinde hätten bei einer solchen Geistesabwesenheit den halbtodten Körper verbrannt, und Valerius Maximus, daß ihm zu Ehren ein Tempel aufgebaut worden. Er war also ohne Zweifel kein unangesehener Mann. [Ueber diesen Hermotimus siehe die im Anhange angeführte Abhandlung von Carus, wieder abgedruckt im VII. Bande seiner nachgel. Werke S. 330. — Was die von unserm Verf. angeführte Stelle der Aristotelischen Metaphysik anlangt, welcher auch Sext. Emp. adv. math. IX, 7. u. die Commentatoren Alex. Aphrod. ad Arist. prim. philos. p. 14. 15. Simplicius in phys. Ar. fol. 321 a. Io. Philopon. in met. p. 2. folgen, so ist darin auch das Verhältniß der Lehre des Anaxagoras zu den Früheren ausgesprochen. Ein Princip der Bewegung der Materie hatten schon, wie Aristoteles fortfährt, (met. I, 4.) Hesiodus und Parmenides, aber noch in mythischer Form aufgestellt. Anaxagoras sprach den Gedanken rein und bestimmt aus, daß der Geist, die Vernunft, das bewegende und ordnende Princip sey, und darum erschien er, nach Aristoteles Ausdrucke, wie ein Nüchterner im Vergleich mit den früheren, ohne Bedacht (παρ' εικῃ) Redenden. Sind nun die von unserm Vf. berührten Sagen anderer Schriftsteller über den — wahrscheinlich somnambulen — Zustand gegründet, in welchem sich Hermotimus oft befunden haben soll, so möchte dieser jenen Satz schon darum schwerlich in philosophischer Weise ausgesprochen haben, worauf es hier doch ankömmt. Zus. d. H.]

*) Nach Demetrius Phalereus bei Diog. L. (II, 7.) im zwanzigsten, unter dem Archonten Kallias (Ol. LXXV). Schaubach (in der

Xa 2

gen und Männern sich sammlen, welche gern an seinen Entdeckungen und Beobachtungen Theil nahmen. Unter diesen war auch der große Redner und Staatsmann Perikles und der Dichter Euripides *). Hier schrieb er vielleicht auch erst seine Schriften, unter denen die περι φυσεως die vornehmste ist **). Der Schutz, welchen ihm Perikles ge-

---

im Anhange angeführten Sammlung der Bruchstücke des Anaxagoras nimmt mit großer Wahrscheinlichkeit an, daß bei Diogenes durch Irrthum der Abschreiber das Zahlzeichen μ (τετταρακοντα) in κ' (εικοσι) verwandelt worden sey. Dieses bestätigt sich nämlich dadurch, daß in der Ol. LXXV nicht Kallias sondern Kalliades Archont war, und Anaxagoras schwerlich zu einer Zeit nach Athen sich würde begeben haben, wo Xerxes dieser Stadt den Untergang drohte; dagegen Kallias Ol. LXXXI, 1, Archont war, zu welcher Zeit Anaxagoras 45 Jahre alt seyn mußte, wenn er überhaupt, wie derselbe Diogenes berichtet, 72 Jahre alt wurde. So hätte also Diogenes, indem er τετταρακοντα schrieb, nur nicht ganz genau gesprochen. S. auch Hemsen's Anaxagoras Claz. p. 15. Daß die Worte des Diogenes: ηρξατο φιλοσοφειν Αθηνησιν nur auf den Anaxagoras selbst zu beziehen sind, der in Athen sich der Philosophie ausschließend gewidmet zu haben scheint, oder sie daselbst zu lehren anfing, keineswegs aber so zu verstehen sind, als ob er der erste Philosoph in Athen gewesen sey, geht wohl aus dem damaligen Culturzustande Athens hervor, auch wenn wir von der Nachricht des Plutarch (in Themistocl. opp. I. p. 440. Vgl. Heeren's Ideen 3. Thl. 1. Abth. 14. Abschn. p. 436.) absehen, welche von einer Schule der politischen Weisheit redet, die sich seit Solon in Athen gebildet habe. Aber in keiner andern griechischen Stadt, wie in dieser, konnte die Philosophie gedeihen und fortschreiten, da die mit dem Geiste der Athenienser verwandte Verfassung freie Ausbildung der Individualität gestattete. A. d. H.

*) Plato Phaedr. p. 270 A. Alcibiad. I. p. 118 C. Auf diese Stellen scheint sich das zu gründen, was Plutarch (de Pericle p. 585. T. I. ed. Hutten) von dem Einflusse, welchen Anaxagoras Umgang auf Perikles ausgeübt, ausführlicher zu erzählen weiß. Vgl. Cic. Brut. C. XI. de orat. III, 34. — Ueber des scenischen Philosophen Euripides Verhältniß zu Anaxagoras berichten mehrere Stellen der Alten; vgl. Valkenaer diatribe de Eurip. perdit. dramat. reliq. p. 25 sq. und Bouterweck's Comment. de philos. Euripidea in Comment. Soc. Reg. Gott. 1817. Hemsen a. a. O. p. 19. Von Archelaus wird unten die Rede seyn. A. d. H.

**) Daß er erst in seinem spätern Alter geschrieben, geht aus Arist. Met. I, 3. hervor, und so konnte auch aus seiner Schrift ein Anklagegrund gegen ihn hergenommen werden. Vgl. Carus de cosmotheol. Anax. font. p. 5. Schaubach a. a. O. p. 14 und 48. Nach Diog. L. procem. §. 16. soll er nur Verfasser einer einzigen Schrift seyn, welche Diogenes (vgl. II, 6.) συγγραμμα — γέγραπ-

währte, konnte dennoch nicht verhindern, daß er nicht als Verächter der Religion angeklagt wurde, und er entging dem Todesurtheile nur durch die Flucht *). Wahrscheinlich war die Intrigue gegen Perikles gerichtet, und von dessen Neidern angesponnen, um ihm durch den Sturz seines Freundes wehe zu thun; aber Anaxagoras hatte doch durch seine freie Denkungsart und seinen unbefangenen Forschungsgeist Veranlassung dazu gegeben [6]).

και μεγαλοφρονως ἡρμηνευμενον nennt; daß er das erste Buch dieser Art überhaupt herausgegeben, sagt Diogenes gegen alle ältere Zeugnisse. Simplicius, welcher auch eine verloren gegangene Schrift des Theophrast über den Anaxagoras und dessen Lehre (in phys. Ar. p. 35 b.) anführt, hat uns in seinem Commentar zu Aristoteles physischen Büchern die meisten Stellen aus jener Schrift, und zwar aus dem ersten Buche, welches das Allgemeinere enthalten zu haben scheint, aufbewahrt, und Schaubach neulich sie gesammelt. In dem Verfolge jener Schrift behandelte Anax. wahrscheinlich einzelne Naturgegenstände, besonders astronomische, z. B. die Gestirne, Mondfinsternisse (vgl. Plutarch vita Niciae XXIII. Cap. p. 391. T. III. ed. Hutten und Anm. 7.), so daß es nicht nöthig ist, verschiedene Schriften des Anax. über Naturgegenstände anzunehmen. S. Schaubach p. 62. Eine Schrift περι βασιλειας legt ihm nur Aelian. V. H. IV, 14. bei. Allein die Zeugnisse der ältern Schriftsteller weisen fast sämmtlich dahin, daß dieser Philosoph sich mit praktischen Untersuchungen nicht beschäftigt habe: daher Einige mit Menage sie einem Rhetor Anaxagoras, (s. zu Diog. L. II, 15.) Andere sie, mit Fabricius, dem Anaxarchus beilegen. Mit größerm Rechte werden ihm Untersuchungen zugeschrieben, welche ins Gebiet der Mathematik einschlagen, (Procl. in Eucl. Element. L. II. c. 2.) z. B. über die Quadratur des Cirkels. Ritter erklärt die darauf sich beziehende Stelle bei Plutarch (de exil. T. X. ed. Hutt. p. 388) aber nur von der Zeichnung einer dahin gehörigen Figur. (Gesch. d. ion. Phil. S. 208.) Doch s. auch Schaubach a. a. O. p. 58 f. Nach Vitruv (praef. ad libr. VII. §. 11.) soll er auch über die Einrichtung der Schaubühnen nach optisch-mathematischen Gesetzen eine Schrift abgefaßt haben. S. das Weitere bei Schaubach p. 60 f. A. d. H.

*) Ueber den Prozeß des A. siehe Carus: Anax. und seine Zeitgen. S. 454., Hemsen's Anax. p. 43. und die daselbst not. 43 angeführten Schriften. Unnöthig aber scheint es, um die über die Anklage selbst abweichenden Berichte bei Diogenes (in der Stelle Anm. 6.) zu vereinigen, mit Hemsen S. 44. a. a. O. anzunehmen, daß Anax. zweimal zu verschiedenen Zeiten sey angeklagt worden. Das aber scheint nach allen Zeugnissen gewiß, daß er durch Perikles Vermittlung der Verfolgung entging. Anekdoten über sein Verhalten dabei findet man bei Schaubach a. a. O. p. 52. A. d. H.

6) Diogenes Laert. II, §. 12. περι δε της δικης αυτου διαφορα λεγεται. Σωτιων μεν γαρ φησιν εν τη διαδοχη των φιλοσοφων

Anaxagoras hatte durch seine Idee einer außerweltlichen Intelligenz *) seinen Naturforschungen freien Spielraum verschafft, und den Begriff von Gott veredelt. Sonne, Mond, die Sterne und alle die großen Gegenstände am Himmel, welche den Beobachter mit Erstaunen und Bewunderung erfüllen, und auch seinen Geist zum Denken vorzüglich gereizt hatten, mußten sich ihm nun natürlich in einer ganz andern Gestalt darstellen, als dem religiösen Athenienser. Dieser verehrte in diesen seine Götter, Anaxagoras betrachtete sie nur als Theile der Natur. Und er hatte dadurch den Vortheil, den Ursachen der Erscheinungen, welche sie darboten, nachforschen zu können. Daher seine Behauptungen, daß die Sonne eine feurige Masse, der Mond Berge und Thäler, Meere und festes Land habe und bewohnt sey; daß die Sonnen- und Mondfinsternisse ihre natürlichen Ursachen haben [7]) u. s. w. Alle diese Behauptun-

---

ὑπο Κλεωνος αυτον ασεβειας κριθηναι, διοτι τον ἡλιον μυδρον ελεγε διαπυρον· απολογησαμενου δε ὑπερ αυτου Περικλεους του μαθητου, πεντε ταλαντοις ζημιωθηναι και φυγαδευθηναι. Σατυρος δ' εν τοις βιοις ὑπο Θουκυδιδου φησιν εισαχθηναι δικην, αντιπολιτευομενου τῳ Περικλει, και απ' οντα καταδικασθηναι θανατου. κ. τ. λ. [Nach demselben Plutarch Pericl. XVI. T. I. p. 404. ed. Hutt., soll Anaxagoras vor seiner Verurtheilung in Athen aus Lebensüberdruß, Armuth und Alter den Entschluß gefaßt haben, sich das Leben zu nehmen, wovon ihn aber Perikles abgehalten habe; eine Erzählung, die sich schwerlich mit dieses Philosophen Charakter vereinigen läßt. Zus. d. H.] Plutarchus vita Pericl. 32. Vol. I. ed. Hutt. p. 420. και ψηφισμα Διοπειθης εγραψεν, εισαγγελλεσθαι τους τα θεια μη νομιζοντας, η λογους περι μεταρσιων διδασκοντας, απερειδομενος εις Περικλεα δι' Αναξαγορου την ὑπονοιαν. — Αναξαγοραν δε φοβηθεις εξεπεμψε και προυπεμψεν εκ της πολεως. [Nach c. 23. soll er ins Gefängniß gesetzt worden seyn, aus welchem ihn dann Perikles befreit haben soll.]

*) In der Folge wird sich zeigen, ob der Vf., der übrigens später (Satz X.) sogar behauptet, A. habe den νους unvermerkt zu einer feinen Naturkraft gemacht, sich dieses Ausdrucks, so wie des frühern, „einer von der Welt abgesonderten höchsten Intelligenz,“ mit Recht bediene. S. bes. d. Anmerkk. zu Satz X. A. d. H.

7) Xenoph. Memorab. Socr. IV, 7, 7. Εκεινος (Α.) γαρ λεγων μεν το αυτο ειναι πυρ τε και ἡλιον· — φασκων δε τον ἡλιον λιθον διαπυρον ειναι· Plato Apol. Socr. C. 14. p. 26 B. (T. I Bip. p. 61.) επει τον μεν ἡλιον λιθον φησιν ειναι,

gen waren dem Athenienser anstößig, der es für einen frevelhaften Eingriff in die Rechte der Götter hielt, ihre unmittelbaren Wirkungen erklären zu wollen [8]). Es kann wohl seyn, daß diese Meinung vorzüglich von den Priestern begünstigt und unterhalten wurde; aber sie mochte nun Denk-

---

την δε σεληνην γην. Αναξαγορου οιει κατηγορειν κ. τ. λ. [Auf die Meinung, daß die Sonne Stein sey, wie der tadelnde Sokrates beim Plato sich ausdrückt, mochten wohl den Anax. die Meteorsteine führen, welche er, der Sage nach, als Auswürfe der Sonne (vgl. die angef. Stelle Diog. L. II, 10 et 12.) betrachtet haben soll. Der genauere Ausdruck ist aber wohl beim Diog. L. (s. d. Anm. 6.) aufbewahrt: μυδρος διαπυρος. Vgl. Stob. ecl. I. p. 526. Olympiodor (ad Arist. meteorol. p. 5 a.) erklärt den Ausdruck μυδρος διαπυρος genauer. Carus (Anax. u. s. Zeitg. S. 449.) umschreibt treffend: „eine glühende Stein- oder eisenartige Elementarmasse." Zus. d. H.] Plut. de decret. Philos. II, 13. Coll. Stob. l. l. Α. τον περικειμενον αιθερα πυρινον μεν ειναι κατα την ουσιαν, τη δε ευτονια της περιδινησεως αναρπαζοντα πετρους εκ της γης και καταφλεξαντα τουτους ηστερικεναι. [Hierdurch erklärt sich auch die Behauptung bei Diog. L. II, 12., daß er gesagt habe, der ganze Himmel bestehe aus Steinen: ὡς ὅλος ὁ οὐρανος εκ λιθων συγκειοιτο· τη σφοδρα δε περιδινησει συνεσταναι, και ανεθεντα κατενεχθησεσθαι. Zus. d. H.] Plutarch. de placit. II, 20. 21. 25. Aus den folgenden Worten der angeführten Stelle bei Plato sieht man auch, daß die Komiker nicht unterließen, Anaxagoras' damals so parador klingende Behauptungen auf das Theater zu bringen, und an denselben ihren Witz zu üben. [s. Anm. 10.] Dadurch verlor aber auch nach und nach die Sache ihr Anstößiges. Anfänglich mochte wohl Anaxagoras, außer dem Perikles, wenige von der abergläubischen Furcht befreit haben, mit der man von allen für göttlich gehaltenen Dingen sprach. [Daß Anaxag. auch Naturerscheinungen durch seine Naturkenntniß vorausgesehen und verkündigt habe, z. B. den Gewittersturm (Diog. L. II, 10. Ael. V. H. VII, 8. Vgl. Philostrat. vit. Apollon. I, 2.), wird bis zum Fabelhaften übertrieben, wenn erzählt wird, er habe den Fall eines Steins aus der Sonne in den Fluß Argos prophezeiht, den er für einen Sonnenauswurf angesehen, (Diog. L. II, 10. Plin. hist. nat. II, 68.); wenn dieses nicht etwa, wie Plutarch (in Lysandro T. VIII. p. 145. ed. Hutt.) anzudeuten scheint, auf die Erklärung eines wirklich gefallenen Meteorsteins aus einer vorher gesehenen Feuerkugel sich bezieht. Vgl. Schaubach p. 41 ff. Zus. d. H.]

8) Xenophon l. c. §. 6. κινδυνευσαι δ' αν, εφη, και παραφρονησαι τον ταυτα μεριμνωντα, ουδεν ἡττον η Αναξαγορας παρεφρονησεν, ὁ μεγιστον φρονησας επι τῳ τας των θεων μηχανας εξηγεισθαι. Noch zu Platos Zeiten dauerte dieses Vorurtheil fort, welches für die Fortbildung des menschlichen Geistes so nachtheilig war. Plato de legib. VIII, 8. p. 387. (Vgl. Hemsen a. a. O. S. 36.)

art der Nation, oder Politik der Priester seyn, über welche sich die Aufgeklärteren erhoben, so war es doch immer für einen unbefangenen Forscher gefährlich, seine Meinung ohne Zurückhaltung über solche Gegenstände zu äußern. Anaxagoras kannte vielleicht darin den Charakter der Athenienser zu wenig, oder verließ sich auf den Schutz seines mächtigen Gönners zu sehr, so daß er von dieser Seite nichts zu befürchten glaubte, zumal da er in seinem Vaterlande kein Beispiel einer solchen Intoleranz erlebt hatte. Es ist eine sonderbare Erscheinung, daß in der Stadt, wo alle Musen ihre Wohnung gewählt zu haben schienen, neben Schutz und Beförderungsmitteln auch Verfolgungsgeist und Einschränkung der Denkfreiheit Platz fanden; es wird aber aus dem reizbaren Charakter der Athenienser, aus ihrer Deisidämonie und aus den, in Republiken fast einheimischen, Intriguen und Cabalen begreiflich *). Auch hier hatten die letzten wahr-

*) In Hinsicht des feindlichen Verhältnisses, welches zwischen der Philosophie und dem Staate unter den Griechen, besonders seit Anaxagoras, eintritt, fällt das Urtheil der frühern Geschichtschreiber der Philosophie gewöhnlich schwankend aus, was auch von dem, was unser Vf. über die Sache des Anax. in dem Vorigen bemerkt hat, gilt; heutzutage aber ist man meistens geneigt, die Ansprüche, welche die der Philosophie entgegenstehende Partei von Seiten des Staats geltend machte, durch die Ausdrücke Antiliberalismus und Intoleranz unbedingt zu verneinen und zu vernichten. Eine unpartheiische Beurtheilung muß beide Parteien nach ihrem Standpunkte betrachten. Es war natürlich, daß durch die fortschreitende Naturforschung das, was bisher als göttlich verehrt worden war, zur bloßen N a t u r e r s c h e i n u n g herabsank; der Glanz des Wunderbaren schwand, indem die Erscheinung auf ihre natürlichen Ursachen zurückgeführt wurde. Der Geist (νους) erhob sich eben dadurch ü b e r die Natur. Viele Physiker hatten schon vor Anaxagoras zerstreut und unbewußt zu diesem Ziele hingewirkt; des Anaxagoras Leben und Thun aber fällt in die Zeit, wo die Physik der Griechen schon ihre Reife erlangt hatte, und er sprach die Resultate seiner Naturforschung frei von aller m y t h i s c h e n und p o e t i s c h e n Hülle, und zwar in A t h e n aus, wo das polytheistische Heidenthum blühte. Diese Stellung des Anaxagoras als Naturerklärer wird von Sextus Emp. treffend mit dem Prädikate φυσικωτατος (adv. math. VII, 90.) bezeichnet. Indem nun so Anax. das innere Recht der Wissenschaft geltend machte, verstieß er gegen das Recht des Gemeinwesens oder des Staats, welcher die polytheistische Naturreligion zur Grundlage hatte. Denn wenn er auch die

athenienfischen Götter nicht direkt geläugnet oder bestritten hat, ja gesetzt auch er habe, wie Carus glaubt, die Vorstellungen von den Volksgöttern beibehalten, was sich nicht erweisen läßt; so setzte er doch, indem er das, woran sich ihre Verehrung knüpfte, als gesetzliche Naturerscheinung nachwies, und die bildende Kraft des Geistes als das Höhere von der Natur unterschied, die Volksgötter selbst zu bloßen Vorstellungen von Naturerscheinungen herab, an deren Stelle nun die physischen Ursachen traten. Ebenso wurden ihm die in das Volk übergegangenen Dichtersagen zu Allegorien (man vergl. über seine allegorische Deutung des Homer, von welcher Diog. L. II, 11. redet, die bei Schaubach a. a. O. p. 37. angeführten Schriften); und die mit jenem Polytheism zusammenhängende Manteia wurde von ihm ebenfalls für nichtig erklärt. (Vgl. den Fall, welchen Plutarch de Pericle 6. ed. Hutten T. I. p. 385. anführt, aus welchem aber Tiedemann, in sein. Geist der spek. Phil. I. p. 315. zu viel geschlossen hat, wenn er die Verfolgung des Philosophen der daher kommenden Priesterhärte Schuld giebt). Aber damit eben entzweite sich schon Anaxagoras mit der Volksweise. Er war der Rationalist unter den damaligen Griechen, welcher durch seine Naturerklärung die poetische Anschauung der griechischen Volksreligion verletzte, und deshalb den Unwillen gegen sich erregte. Gegen die Mittheilung dieser, das Princip des griechischen Volkslebens verletzenden, die Natur entgötternden, Lehre machte der Staat sein begründetes Recht geltend, allem entgegen zu treten, was die Grundlage des sittlichen Gemeinwesens zu zerstören droht; und dieß um so mehr, da jene naturwissenschaftlichen Lehrsätze eben nur als subjective Meinung des Philosophen und Ueberzeugung weniger, ihm befreundeter Männer erschien. In diesem Sinne seines Volks wird er *αθεος* genennt (vgl. die Stellen Anm. 6.; ferner Plut. de superstit. C. X.) und Eusebius (praep. evang. XIV, 16. p. 755.) sagt in dieser Beziehung von ihm richtig: *δεισιδαιμονιαν πολυθεον, ἡν πρωτος Ἑλληνων Αναξαγορας και οἱ αμφ᾽ αυτον εξηνεγκαν.* Welche einzelne Behauptungen bei jener Anklage des Mannes vorgebracht worden sind, ist minder wichtig zu wissen, und darüber berichten auch die Alten verschieden; das Wesentliche aber ist, daß A. wegen seiner natürlichen Erklärung für göttlich gehaltener Gegenstände angeklagt wurde; denn der Vorwurf des *μηδισμος* wird nur von Diog. L. II, 12. angeführt. Diese Anklage aber stützte sich auf mehrere Gesetze (vgl. Hemsen's Anaxag. p. 36.), und Anaxagoras würde gewiß, ohne des Perikles Vermittelung, ein Märtyrer seiner Forschung geworden seyn, wie mehrere Männer, welche das Geschick in einen ähnlichen Conflict stellte, durch welchen das Fortschreiten des Menschengeschlechts vorbereitet wird. — Hierbei soll gar nicht geleugnet werden, daß auch persönliche Triebfedern bei der Anklage gegen Anaxagoras, besonders der Neid gegen Perikles, mitgewirkt haben mögen, wiewohl die letztere Angabe, die wir nur bei Diogenes und Plutarch (vgl. Anm. 6.) finden, auch wohl auf einer erklärenden Vermuthung beruhen könnte, welche der Standpunkt der spätern Berichterstatter leicht herbeiführte. Merkwürdig aber ist dabei, daß auch Sokrates, an dem sich jene Tragödie bis zum Schlusse wiederholte, beim Plato, wo er sich selbst vertheidigt, die Sätze des Anaxagoras von sich ablehnt (s. die

scheinlich den größten Antheil, und die Religion mußte nur den Vorwand dazu leihen [9]).

Anaxagoras begab sich hierauf nach Lampsakus, und starb bald darauf *). Wie sehr dieser Mann, der sein ganzes Leben dem Denken geweiht hatte, auch schon von seinen Zeitgenossen geachtet wurde, zeigt die ehrenvolle Benennung *νους*, die ihm beigelegt wurde [10]). Sein reines Interesse für die Wahrheit, sein heller Beobachtungsgeist, sein Scharfsinn, sein Muth, Aberglauben und Unwissenheit aller Art zu bestreiten, und das Recht der Vernunft auf

---

Stellen Anm. 7.), woraus erhellt, wie viel anstößiger sie dem athenienſischen Publikum damals seyn mußten, als A. angeklagt wurde. A. d. H.

9) S. Anm. 6. Die Sache sowohl, als der Ausgang, wird von den Schriftstellern sehr verschieden erzählt, unter denen aber doch Plutarch wohl den meisten Glauben verdient. (S. Anm. * zu 373.)

*) Nach Diog. L. II, 7 u. 14. lebte er noch zwei Jahre in Lampsakus. Er starb daselbst, nach Suidas s. v. Anax. den freiwilligen Hungertod. Sein Tod fällt (nach der gemeinen Lesart bei Diog. II, 7.) in das erste Jahr der acht und siebenzigsten Olympiade; aber dann wäre er nicht 72 Jahre alt geworden, wie es doch ebendaselbst und bei Suidas heißt, sondern nur ohngefähr 33; daher Casaubonus in jener Stelle die Zahl der Olympiade, in welcher er geboren worden seyn soll, aus *εξηκοστη* in *εβδομηκοστη* verändern wollte, Andere aber die Olympiade, in welche sein Tod gesetzt wird, aus *εβδομηκοστης ογδοης* in *ογδοηκοστης ογδοης* verwandeln, was mit allen übrigen Angaben mehr übereinstimmt. Vgl. Schaubach p. 46. A. d. H.

10) Plutarch. vit. Pericl. Vol. I. p. 383. ed. Hutt. *ὄν οἱ τοτ' ανθρωποι νουν προςηγορευον, ειτε την συνεσιν αυτου μεγαλην εις φυσιολογιαν και περιττην διαφανεισαν θαυμασαντες, ειθ' ὁτι τοις ὁλοις πρωτος ου τυχην, ουδ' αναγκην, διακοσμησεως αρχην, αλλα νουν επεστησε καθαρον και ακρατον.* Einige glauben, daß dieser Beiname eine Erfindung der Komiker gewesen; und es ist gewiß, daß sie ihn und seine Lehrsätze häufig auf die Bühne brachten. Plato apolog. Socr. c. 14 [Plato redet nur vom Sokrates, dem man auffallende Lehrsätze andrer Philosophen, besonders des Anaxagoras, auf der Bühne beigelegt habe. Zus. d. H.] Allein das ist blos eine Vermuthung, die des Plutarchus Zeugniß nicht aufhebt. [Ueber die Achtung, in welcher späterhin Anaxagoras bei den Griechen stand, und die ihm auch den Namen *φυσικωτατος* erwarb, s. Schaubachs angef. Schrift p. 35. Nach Diog. L. II, 15 u. Aelian. V. H. VIII, 19. errichtete man ihm auch nach seinem Tode zu Lampsakus einen Altar. Vgl. Arist. Rhet. II, 23. Zus. d. H.]

freie Untersuchung jedes Gegenstandes zu vertheidigen, geben ihm gegründete Ansprüche auf diesen Beinamen. Das, was ihn vorzüglich beschäftigte, war die Beobachtung der Natur, die Erklärung der Naturerscheinungen. Am meisten zog der gestirnte Himmel seine Aufmerksamkeit an sich. Diese Beobachtungen, worin die ältern Ionier schon die Bahn gebrochen hatten, dienten dazu, die Grenzen der Natur zu bestimmen, und die Ursache der Ordnung nicht in ihr, sondern außer ihr zu denken. Da man sonst die Sonne und die Sterne als göttliche Wesen zu betrachten pflegte, so war alle weitere Untersuchung über die Gesetze ihres Umlaufs überflüssig. Jetzt wurde der Zauber der Einbildungskraft, welchen Unwissenheit und ein natürliches Erstaunen erzeugt hatte, gelöst, das Reich der Natur erweiterte sich, die Kenntniß ihrer zweckmäßigen Einrichtung vermehrte sich, und so wie der Verstand sich zu klareren Begriffen empor gearbeitet hatte, bildete sich auch ein erhabener Begriff von der Denkkraft, welche zu erklären keine Naturkraft mehr hinreichend gefunden wurde. So wie alles dieses großen Einfluß auf den Gang seines Denkens hatte, so hatte er auch den Vortheil, mehrere Versuche denkender Köpfe vor sich zu sehen, und durch sie auf neue Ansichten geleitet zu werden. Die Philosopheme der Ionier kannte er gewiß, und er folgte ihnen in einigen Stücken seiner Kosmogenie. Ob er Kenntniß von den Lehren der Pythagoreer und Eleaten hatte, ist nicht gewiß, aber doch fast zu vermuthen, wenn er wirklich Reisen gemacht hat. Und selbst in Athen konnte er diese Kenntniß erlangen, da sich um diese Zeit Zeno von Elea in dieser Stadt aufhalten mußte, von welchem Perikles, wie vom Anaxagoras, lernte. Und sollte er nicht Demokrits Atomensystem gekannt haben, der um diese Zeit eine Reise nach Athen gemacht hatte? Diogenes erzählt, Anaxagoras habe sich geärgert, daß ihm Demokrit keine Unterredung verstattete [11]). Dessen ungeachtet

11) Diogenes Laert. II. §. 14. εδοξε πως Αναξαγορας και Δημοκριτῳ απεχθως εσχηκεναι, αποτυχων της προς αυτόν κοινολο-

konnte ihm das System dieses Philosophen, oder doch zum wenigsten die Lehre des Leucippu's, bekannt worden seyn.

I. Sein ganzes System beruhte auf dem Grundsatze: Aus Nichts wird Nichts [12]). Er forschte also nach einem letzten Grunde. Da er aber deutlicher, als seine Vorgänger, die Bestandtheile der Dinge, und ihre Form, die Verbindung der materiellen Bestandtheile zu

---

γιας. Dieser, wahrscheinlich verdorbenen, Stelle widerspricht Diogenes L. zum Theil, indem er (IX, 34.) feindliche Gesinnung aus dem angeführten Grunde dem Demokrit, als dem um 40 Jahre jüngern, wie es scheint, mit größerm Rechte beilegt. ὑστερον δε, heißt es vom Demokrit, Λευκιππῳ παρεβαλε, και Αναξαγορᾳ κατα τινας, ετεσιν ων αυτου νεωτερος τετταρακοντα. Φαβορινος δε φησιν — λεγειν Δημοκριτον περι Αναξαγορου, ὡς ουκ ειησαν αυτου αἱ δοξαι, αἱ δε περι ἡλιου και σεληνης, αλλα αρχαιαι· τον δε ὑφῃρησθαι. Διασυρειν τε αυτου τα περι της διακοσμησεως και του νου, εχθρως εχοντα προς αυτον, ὁτι δη μη προσηκατο αυτον. Daraus schließt nun Diog., daß Demokrit der Schüler des Anaxagoras nicht könne gewesen seyn: πως ουν (κατα τινας) ακηκοεν αυτου; — Was aus diesem Allen mit Sicherheit hervor geht, ist, daß die spätern Berichterstatter, zu denen Diogenes gehört, ein Mißverhältniß oder eine Feindseligkeit zwischen Anaxagoras und Demokrit angenommen haben. Aber vielleicht wurde der Gegensatz der Lehre beider Philosophen von den Spätern in ein feindseliges Verhältniß unter ihnen verwandelt; die Alten berichten nichts davon. Dieses Mißverhältniß nun aus der verschiedenen Gemüthsbeschaffenheit beider erklären wollen, wie Einige thun, welche dem Demokrit, als Lacher, den ernsthaften Anaxagoras (αγελαστος bei Aelian. V. H. VIII, 13. Plutarch. Pericl. C. 5.) wie den weinenden Heraklit (s. m. obige Anm. zu S. 337 unten) entgegensetzen, heißt entstellenden Sagen allzugroßen Werth beilegen. — Was übrigens das angeführte ungünstige Urtheil des Demokrit über des Anaxagoras Lehre anlangt, so konnte sich dasselbe wohl auf Aehnlichkeiten der Anaxagorischen Naturlehre mit den Lehrsätzen der frühern ionischen Physiker beziehen. Man kann z. B. an die Lehre denken, daß der Mond sein Licht von der Sonne empfange (Plato Cratyl. p. 409 A., wo der sophistisirende Sokrates bemerkt, daß schon im Namen Selene dieses längst vor Anaxagoras ausgesprochen sey), und daß die Sonne Stein, der Mond Erde sey (s. oben S. 374.), oder auch an die Aehnlichkeit mancher Lehrsätze mit mythischen Vorstellungen (s. Zus. zu Anm. 5.) Aber schwerlich möchte Demokrit sein Urtheil in jenen scharfen und unangemessenen Worten ausgedrückt haben. A. d. H.

12) Aristot. Phys. I. c. 4. (s. Anm. 15.). Plutarchus de decret. Philos. I. c. 3. εδοκει γαρ αυτῳ απορωτατον ειναι, πως εκ του μη οντος δυναται τι γινεσθαι, η φθειρεσθαι εις το μη ον.

einem Ganzen, und die Anordnung der Dinge zu einem System unterschied, so konnte er beide nicht aus einem und demselben Grunde erklären. Da Nichts aus Nichts entstehen kann, so muß die Materie, aus welcher alle Dinge bestehen, ewig; die Form aber, weil sie nur an einem vorhandenen Stoffe dargestellt werden kann, etwas Hinzugekommenes seyn, und in einer Intelligenz ihren Grund haben, welche die Theile der ursprünglichen Materie sonderte und nach gewissen Zwecken verbinden mußte. Der Hauptsatz dieses Systems lautete daher also: Alle Dinge waren zugleich gemischt unter einander; dann kam die Intelligenz und ordnete sie [13]). Wir müssen also bei der Darstellung seiner Philosophie sowohl auf die Lehrsätze von der Materie, als auch von der, die Materie ordnenden, Intelligenz sehen.

II. Nach Demokrit besteht die ursprüngliche Materie aus unendlichen vielen, der Qualität nach einartigen Theilen, weil alle Qualitäten erst durch die Zusammensetzung entspringen. Anaxagoras betrat einen andern Weg. Den Ursprung gewisser Qualitäten aus dem Zusammenhange einfacher, aber aller Beschaffenheit beraubter, Elemente zu erklären, dünkte

13) Diogenes Laert. II. §. 6. *παντα χρηματα ην ὁμου, ειτα νους ελθων αυτα διεκοσμησε.* [Unbestritten lautete der Anfang der Anaxagoreischen Schrift: *ὁμου παντα χρηματα ἦν*; aber die bei dem genauen Simplicius mehrmals vorkommende Folge dieser Worte (Simpl. in phys. Ar. p. 8 a, 33 b, 35 a, 37 a, de Coelo p. 149 b.), nach welcher die ganze Stelle so lautet: *ὁμου παντα χρηματα ην, ἀπειρα και πληθος και σμικροτητα. και γαρ το σμικρον απειρον ην. Και παντων ὁμοῦ εοντων ουδεν ευδηλον ην ὑπο σμικροτητος. παντα γαρ αηρ και αιθηρ κατεῖχεν, αμφοτερα απειρα ἐοντα, ταυτα γαρ μεγιστα ενεστιν εν τοις συμπασι και πληθει και μεγεθει*) scheint zu beweisen, daß die meisten, welche des Anaxagoras Dogmen vortragen, mit jenem Anfange der Schrift, weil in demselben das erste Dogma des A. enthalten war, das zweite Dogma von dem *νους* summarisch verbinden, wie auch Simpl. in einer einzigen Stelle de Coelo p. 145 b. thut. Jene Folge der Worte stimmt auch ziemlich mit Arist. Met. XII, 6. Vgl. auch Ritter, Gesch. d. ion. Phil. S. 210. und Schaubach a. a. O. p. 65 sqq. Zus. d. H.]

ihm ohne Zweifel nichts anders zu seyn, als etwas aus Nichts zu erklären, weil der Grund der Beschaffenheit in keinem Bestandtheile anzutreffen seyn sollte. Denn sein Grundsatz war: Alles, was ist und entsteht, aus dem, was schon besteht und vorhanden ist, abzuleiten und zu erklären 14). Also muß es soviel ursprünglich verschiedene Stoffe geben, als wir in der Wahrnehmung finden. Da sich diese aber nicht der Zahl nach bestimmen lassen, so sind diese ursprünglichen Stoffe unendlich 15).

---

14) Anaxagoras beim Simplicius in Physica Aristot. p. 54. ουδεν γαρ χρημα γινεται ουδε απολλυται. αλλ' απο εοντων χρηματων συμμισγεται τε και διακρινεται. S. d. Stelle des Arist. Anm. 19.

15) Aristoteles Physicor. I. c. 4. εοικε δε Αναξαγορας ούτως απειρα οιηθηναι, δια το ὑπολαμβανειν την κοινην δοξαν των φυσικων ειναι αληθη, ὡς αὐ γινομενου οὐδενος εκ του μη οντος Simpl. in phys. p. 104 a, 106 a. in Coel. p. 53 a. Metaphysicor. I. c. 3. Α. δε ὁ Κλαζ. — απειρους ειναι φησι τας ἀρχας· σχεδον γαρ ἁπαντα ὁμοιομερη κ. τ. λ. (Vgl. Anm. 19.) [Nach der obigen Hauptstelle, Anm. 15, sind die Urstoffe auch der Kleinheit nach unendlich. Den Hauptgrund, aus welchem Anax. unendliche Urstoffe angenommen, setzt die Stelle Arist. phys. I, 5. in den schon angeführten Satz der Physiker, „daß aus nichts nichts entstehen kann." Ein anderer, untergeordneter Grund aber, warum Anaxagoras das Gleichtheilige und Entgegengesetzte (τα ὁμοιομερη και ταναντια Ar. phys. I, 5.) unendlich, und so an die Stelle der vorzugsweise sogenannten Elemente setzte, war (nach der Fortsetzung der angeführten Stelle des Aristoteles, welche man unter Anm. 16. findet) der, daß das Entgegengesetzte (Verschiedene) aus einander entsteht, was voraussetze, es sey schon darin enthalten gewesen. S. Satz V. Dieß bezieht sich wohl auf die Wahrnehmung des Anaxagoras (Simpl. in phys. Ar. 38 b.), nach welcher aus den Wolken Wasser, aus dem Wasser Erde sich ausscheide, und aus der Erde Steine durch Kälte zusammenwachsen (εκ μεν γαρ των νεφελων ὑδωρ αποκρινεται, εκ δε του ὑδατος γη· εκ δε της γης λιθοι συμπηγνυνται ὑπο του ψυχρου. Auf diese Weise glaubte Anaxagoras auch erklären zu müssen, wie Fleisch aus Nahrung sich bilde. (Arist. de gen. anim. I, 18. Αν. γαρ φησι ευλογως σαρκας εκ της τροφης προσιεναι τῳ σαρξι.) Diese Gründe führt auch Simpl. (in phys. 106 a.) verbunden an: ἡγουμενος (Αναξαγορας) μηδεν εκ του μη οντος γινεσθαι, και παν ὑπο του ὁμοιου τρεφεσθαι· ὁρῶν ουν παν εκ παντος γινομενον, ει και μη αμεσως, αλλα κατα ταξιν, και γαρ εκ πυρος αηρ, και εξ αερος ὑδωρ, και εξ ὑδατος γη και εξ γης λιθος, και εκ λιθου παλιν πυρ, και τροφῆς δε της αυτης προςφε-

III. Die Widersprüche, welche der Scharfsinn des Parmenides und Zeno aus der Theilung ins Unendliche hergeleitet hatte, war die Ursache, daß die spätern Physiker der Theilung gewisse Grenzen setzten. Hierauf beruht die Annahme der Atomen. Anaxagoras konnte nun die Theilbarkeit der Materie eben so wenig leugnen, als Atomen in dem Sinne des Leucipp annehmen *). Jede

---

ρομενης, οἱον αρτου, πολλα και ανομοια γινεται, σαρκες, οσα φλεβες, νευρα, τριχες, ονυχες και πτερα, εἰ οὑτω τυχοι και κερατα, αυξεται δε ὁμοιον τω ὁμοιῳ, δια ταυτα εν τη τροφῃ ὑπελαβεν ειναι και εν τῳ ὑδατι, ει τουτῳ τρεφοιτο τα δενδρα, ξυλον και φλοιον και φυλλα και καρπον. Wahrscheinlich giebt diese Stelle Beispiele an, auf welche sich Anaxagoras selbst berief, und bei welchen der Schluß von der wahrgenommenen Erscheinung, als Wirkung, auf die nicht wahrnehmbare Beschaffenheit der Ursache immer zum Grunde liegt. Vgl. die damit übereinstimmenden Stellen Anm. 18. und Lucret. de rer. nat. I, 38. Nach Aristoteles kam also Anax. durch Betrachtung dessen, was aus den Dingen entsteht (δια το ὁρᾳν ὁτιουν εξ ὁτουουν γινομενον), und vorzüglich des Assimilationsprozesses, auf den Satz, daß jedes Ding ähnlich dem Ganzen beschaffen oder gemischt sey (ὁτιουν μοριον ειναι ὁμοιως μιγμα τω παντι, Arist. ebendas.); und darum scheint er auch behauptet zu haben, daß ehedem alles zumal gewesen (εντευθεν, sagt Ar., γαρ εοικε και το ὁμου ποτε ἁπαντα χρηματα φαναι ειναι.), womit auch die Stelle des Simpl. in phys. Ar. p. 106 a. übereinstimmt: ην ὁμου παντα χρηματα, ὡστε ὁτιουν οἱον τον αρτον τονδε, και σαρκος τησδε και τουδε του ὁστου μιγμα ειναι ὁμοιως τῳ παντι. Zus. d. H.]

*) Hierauf bezieht sich offenbar das bei Simpl. in phys. Ar. p. 35 a) aufbewahrte Fragment: ουτε γαρ του σμικρου γε εστι το γε ελαχιστον, αλλ' ελασσον αει· το γαρ εον ουκ εστι το μη ουκ ειναι, αλλα και του μεγαλου αει εστι μειζον, και ἰσον εστι τῳ σμικρῳ πληθος. Προς ἑαυτο δε ἑκαστον εστι και μεγα και σμικρον. Ει γαρ παν εν παντι, και παν εκ παντος εκκρινεται, και απο του ελαχιστου δοκεοντος εκκριθησεται τι ελαττον εκεινου, και το μεγιστον δοκεον απο τινος εξεκριθη ἑαυτου μειζονος. So nahm Anax., dem alle Größe relativ ist, keine letzten, kleinsten Theile, sondern unendliche Theilbarkeit des Quantitativen bei ungleichartigen Stoffen an; hob aber damit die Grundstoffe selbst nicht auf, wie Lukrez (de rer. nat. I. v. 850 sq.) Ferner unterscheiden sich des Anaxagoras Elemente von den Atomen durch ihre ursprünglichen Qualitäten (vgl. Simpl. in phys. Ar. p. 10 a)), also durch qualitative Untheilbarkeit, so wie dadurch, daß sie keine Bewegkraft in sich selbst haben. Gemein aber haben sie mit denselben doch die Nichtwahrnehmbarkeit (vgl. die Stelle des Pseudoplutarch Anm. 18.), wenn gleich Anaxagoras die

bestimmte Materie ist nach seiner Meinung theilbar; aber die Theile sind von dem Ganzen nur der Größe, nicht der Qualität nach, verschieden. Das Blut z. B. besteht aus Theilen, die wieder Blut sind, Gold aus Theilen, die Gold sind u. s. w., bis man auf Bestandtheile kommt, die zwar noch immer Blut und Gold, aber ihrer Kleinheit wegen nicht mehr wahrnehmbar sind [16]).

Er nannte diese Theile, aus welchen alle zusammengesetzte Körper bestehen, Homoiomerien *). Die Bedeutung dieses Worts wird erst durch das Folgende erklärt werden.

Eigenschaften seiner Grundstoffe nach den wahrnehmbaren Verschiedenheiten bestimmte (S. den Zusatz zu Anm. 16.) A. d. H.

16) Aristoteles Physicorum I. c. 4. (du V. c. 5.) ετι δε (εοικε οιηθηναι) εκ του γινεσθαι εξ αλληλων τ᾽αναντια. ενυπηρχεν αρα. ει γαρ παν μεν το γινομενον αναγκη γινεσθαι ἠ εξ οντων, ἠ εκ μη οντων, τουτων δε, το μεν εκ μη οντων γινεσθαι, αδυνατον, (περι γαρ ταυτης ὁμογνωμονουσι της δοξης ἁπαντες ὁι περι φυσεως,) το λοιπον ηδη συμβαινειν εξ αναγκης ενομισαν, εξ οντων μεν και ενυπαρχοντων γινεσθαι, δια τε σμικροτητα των ογκων, εξ αναισθητων ἡμιν. [de coelo III, 3. εξ αορατων ομοιομερῶν παντων αθροισμενων]. Sextus Empiricus Hypotypos. Pyrrhon. III. §. 33. πασαν αισθητην ποιοτητα περι ταις ὁμοιομερειαις απολειπουσι. Die Worte des Anaxagoras beim Simplicius in Physica Aristotel. p. 33 b. „τουτων δε οὑτως εχοντων, χρη δοκεειν ενειναι [p. 8 a. steht die unwahrscheinlichere Lesart ἐν ειναι] πολλα τε και παντοια εν πασι τοις συγκρινομενοις και σπερματα παντων χρηματων και ιδεας παντοιας εχοντα και χροιας και ἡδονας“ [d. Schaubach Fragm. 3. Vgl. unten Anm. 24. Unter ἡδοναι, welches Ausdrucks sich auch Diogenes von Apollonia bedient, sind unstreitig die von Anax. häufig genannten unterscheidbaren Eigenschaften oder Beschaffenheiten, Dichtigkeit, Feuchtigkeit, Kälte, Dunkelheit und deren Gegensätze (s. m. Bemerkungen zu Satz XI und Simpl. in phys. 10 a.) zu verstehen. Ritter nimmt deshalb mit Beziehung auf Arist. phys. I, 4. Met. IV, 4 u. 7. eine zweifache Scheidung an, a. a. O. S. 267 f. Zus. d. H.]

*) Man hat bezweifelt (vgl. Ritter Gesch. d. ion. Philos. p. 269.), daß Anaxagoras selbst sich des Namens ὁμοιομερειαι bedient hat; nur reicht der Grund nicht hin, daß dieser Name in den vorhandenen Bruchstücken des Anaxagoras sich nicht findet. Ritter findet es wahrscheinlicher, daß A. sich des Wortes σπερματα bedient habe, wie dieser sie auch in dem bei Simplicius aufbewahrten Bruchstücke (Anm. 16.) nennt. Allein daß er sich dieser allgemeinen Benennung, welche auch andere Physiker für ihre Elemente gebrauchten, zuweilen bediente, beweist nicht, daß er sich

IV. In der Natur ist aber nichts ganz Reines anzutreffen, sondern die Bestandtheile sind mit Anderm gemischt. Anaxagoras behauptete sogar, daß in jeder Homoiomerie Theile von jeder Art, Gestalt und Beschaffenheit enthalten seien *). Jeder Theil wäre also ein Univer-

---

derselben überall bedient habe; und darum sagt Simplicius zwar an einem Orte (in phys. p. 148 b.), er habe τα ὁμοιομερη genannt σπερματα, wie Aristoteles, de Coelo III, 3., welcher jenes Bruchstück zu erläutern scheint; aber er sagt auch wieder an einem andern Orte (in phys. p. 258.) τα ειδη, ἅπερ ὁμοιομερειας καλει, und alle Spätern bedienen sich dieses speciellen Ausdrucks, um die eigenthümliche Lehre des Anaxagoras zu bezeichnen; so wie z. B. Lukrez in seinem Gedichte (de rer. nat. I, 830.) sagt: nunc et Anaxagorae scrutemur ὁμοιομερειαν. Vielleicht bildete sich jedoch dieses Substantiv erst später aus dem von Anaxagoras gebrauchten Ausdrucke τα ὁμοιομερη (sc. στοιχεια), welchen Cicero durch particulas similes inter se, particulas similares übersetzt hat. Vgl. Cic. Ac. Qu. IV, 37. Auf analoge Weise wird von des Demokrit Prinzipien der Ausdruck μικρομερεια (bei Arist. de an. I, 2.) gebraucht, der aber nicht so in Umlauf gekommen ist.
A. d. H.

*) Der Grundsatz „εν παντι παντα“ oder „εν παντι παντος μοιρα ενεστιν,“ „εν παντι δει νομιζειν ὑπαρχειν παντα χρηματα,“ — in Jedem ist Jedes, in Allem ein Antheil von Allen und Alles wird von Allem ausgeschieden, welcher in den Bruchstücken des Anaxagoras immer wiederkehrt, und in dem Bruchstücke bei Simplicius in phys. Ar. p. 35. auf die materiellen Dinge beschränkt wird (εν παντι παντος μοιρα ενεστι, πλην νου), könnte an sich entweder von allen materiellen Dingen schlechthin, also auch von den Urstoffen, als solchen, oder nur von den wahrnehmbaren, aus diesen gemischten Dingen, verstanden werden. In dem letztern Sinne wird er unstreitig in dem Anm. 16. enthaltenen Bruchstücke genommen. Hier heißt es nicht, daß in jeder Homoiomerie Theile von jeder Art, Gestalt und Beschaffenheit enthalten sind, welche Behauptung den Philosophen von unserm Verf. mit Bestimmtheit beigelegt wird, sondern: „in allem Gemischten muß man annehmen sind Saamen (d. h. Homoiomerieen) aller Gestalt, Farbe und Beschaffenheit.“ Ich sehe nehmlich keinen Grund, das „πασι συγκριμενοις“ von dem chaotischen Urzustande zu verstehen, und finde darin zugleich die Folge: alle wahrnehmbare (materielle) Dinge sind einander ähnlich, welche in dem, Anm. 17 berührten Bruchstücke (vgl. unten Anm. 38.) ausgeführt ist. Ferner scheint auch der Zusatz des Anaxagoras beim Simplicius p. 35 a.: πλην νου· εστιν οἷσιν και νους ενι, zu beweisen, daß Anax. hier von den, durch den νους schon abgesonderten, wahrnehmbaren Dingen jenen Grundsatz ausspreche. Aristoteles scheint es in der (Anm. 16.) angeführten Stelle ebenfalls so zu nehmen (φαινεσθαι δε διαφεροντα etc.), wobei er offenbar das letztere

sum im Kleinen. Aber nothwendig mußte er annehmen, daß die Mischung der Quantität nach ungleich sey, daß in

---

Bruchstück vor Augen hat. In seiner Widerlegung aber scheint er dieses folgernd auch auf die Homoiomerieen zu beziehen (indem er Phys. ausc. I, 5. sagt: ετι δ' εν τοις απειροις σωμασιν ενυπαρχοι αν ηδη σαρξ απειρος, και αιμα, και εγκεφαλος, κεχωρισμενα απ' αλληλων· ουδεν δε ηττον οντα, και απειρον εκαστον· τουτο δε αλογον· wobei Simplicius (in phys. 57 a.) erklärend bemerkt, Anax. habe so mehrere der Zahl nach unendliche Größen, ja απειρακις απειρα angenommen, welches sich widerspreche. Im Uebrigen scheint Simplicius in seiner Ansicht über diesen Punkt zu schwanken. Ritter will (a. a. O. S. 214.) aus dem Ausspruche des Anaxagoras (in demselben Bruchstücke bei Simpl. p. 33 b.): „der νους könne mit keinem andern Dinge gemischt seyn, weil er sonst mit allen gemischt seyn müsse, denn in Allem sey ein Theil von Allem," den Schluß ziehen, daß Anaxagoras jenen Grundsatz auch auf die Homoiomerieen ausgedehnt habe. „Denn," sagt er, „hätten nicht diese Alles ursprünglich in sich, wie könnte es für unmöglich ausgegeben werden, daß der Geist sich nicht mit einer dieser Homoiomerieen mische, ohne zugleich Theil zu haben an der andern?" Allein es fragt sich eben, ob unter den „andern Dingen" nicht vielmehr die wahrnehmbaren materiellen Dinge zu verstehen seyen; in diesem Falle konnte Anaxagoras gleichfalls sagen, es sey unmöglich, daß der Geist sich mit andern Dingen mische, indem er annahm, daß jedes Ding aus allen Homoiomerieen gemischt sey. Weil nun aber Ritter mit Alexander Aphrodis. (bei Simpl. p. 37 a.) richtig bemerkt, daß durch Ausdehnung jenes Grundsatzes auf die Homoiomerieen, diese selbst als Urstoffe aufgehoben würden, und weil die Verschiedenheit der Homoiomerieen, im Gegensatze des νους, von Anaxagoras so bestimmt ausgesprochen wird, so glaubt er jenem Satze eine, auf den Geist des Systems gestützte Erklärung zu geben, indem er ihn (S. 219.) nicht von einem Enthaltenseyn aller Arten von Dingen in einem jeden, sondern von einer allgemeinen Einwirkung aller Dinge auf einander versteht, mit welcher Erklärungsart freilich manches Einzelne von ihm Angeführte sich gut vereinigen läßt. Nach meiner Ansicht muß man aber nicht gerade an ein eigentliches Enthaltenseyn aller materiellen Dinge in jedem einzelnen denken, um jenen Ausspruch des Anax., daß jedes in dem andern sey, den Worten gemäß zu erklären. Anaxagoras konnte die wahrnehmbaren Dinge vielmehr sich vorstellen, in sofern sie aus allen Homoiomerieen oder relativ einfachen Stoffen gemischt seyen, als das Wesen aller Dinge, in diesen Saamen, wie er es nennt, oder Lebenskeimen der Dinge enthaltend. Die unterscheidende Form erhielten dann die Dinge durch den νους, der diese Grundstoffe in den einzelnen Dingen auf verschiedene Weise verband. Die Sympathie oder Gemeinschaft der Dinge, von welcher Simplicius p. 106 b. redet, ließe sich dann auch darauf anwenden. Doch mag ich in einem so dunklen und schwierigen Punkte nicht bestimmt entscheiden, besonders da in der Aristotelischen Metaphysik XI, 6. so bestimmt

der einen Homoiomerie mehr Theile einer Art, als in der andern, enthalten sind *), sonst würde es seinem System ganz und gar an Harmonie gefehlt haben. In der Zusammensetzung bekommt das Ganze die Benennung von denjenigen Theilen, welche die zahlreichsten sind [17]). Dieser Satz gründete sich auf gewisse Erfahrungen, die Ana-

---

gesagt wird: εν παντι παν ὑπαρχει μη δυναμει μονον, αλλ' ενεργεια και αποκεκριμμενον. A. d. H.

*) Nach meiner Ansicht (s. vor. Anm.) würde dieß vielmehr von den wahrnehmbaren Dingen gelten, so daß in jedem derselben die Grundstoffe alle, und dadurch alle Dinge, nehmlich der Möglichkeit nach, enthalten seyen, jedes aber von dem andern durch das Vorherrschen eines solchen Stoffs verschieden sey, nach der Stelle Anm. 17. Vgl. Schaubach p. 114 sq. — In Beziehung auf das Verhältniß der Homoiomerieen des Anaxagoras zu den Elementen der Jonier und des Empedokles ist hier noch zu bemerken, daß Anaxagoras nach Aristoteles (de Coelo III, 3. Αν. δε εναντιον Εμπεδοκλει λεγει περι στοιχειων. — τα γαρ ὁμοιομερη στοιχεια· λεγω δ' οἱον σαρκα και οστουν και των τοιουτων ἑκαστον· αερα δε και πυρ μιγμα τουτων και των αλλων σπερματων παντων κ. τ. λ. de gen. et corr. heißt es: Αναξ. ταυτα (ὁμοιομερη) μεν ἁπλα και στοιχεια· γην δε και πυρ και αερα συνθετα· πανσπερμιαν γαρ ειναι τουτων. S. über die Luft unten Satz XII.) die s. g. Elemente schon für Körper hielt, welche aus den Homoiomerieen zusammengesetzt seyen; wiewohl Met. I, 3. wieder Feuer und Wasser als Gleichtheiliges angeführt wird. Aber vielleicht machte er Fleisch, Knochen, Gold, Blut etc., wie diese sich der Wahrnehmung darbieten, so wenig, als das erscheinende Feuer, Wasser, zu seinen formlosen Grundstoffen, sondern vielmehr die diesen und den unendlichen übrigen Gattungen der Körper zum Grunde liegenden materiellen Verschiedenheiten — oder relativ einfache Stoffe, wie auch aus den Worten (de Coelo l. l.) hervorzuleuchten scheint: το αδιαιρετον εις ἑτερα τῳ ειδει. Vgl. über diesen Gegenstand auch Ritter a. a. O. S. 270 ff. A. d. H.

17) Simplicius in Physica Aristotelis p. 33 b. Hier sagt Anaxagoras: „εν παντι γαρ παντος μοιρα ενεστιν“ — „παντaπασι δε ουδεν αποκρινεται ἑτερον απο του ἑτερου πλην νου· νους δε πας ὁμοιος εστι και ὁ μειζων και ὁ ελασσων. ἑτερον δε ουδεν εστιν ὁμοιον ουδενι αλλῳ, αλλ' ὁτεῳ πλειστα ενι, ταυτα ενδηλοτατα ἑν ἑκαστον εστι και ἠν.“ Aristotelis Physicor. I, 4. (du Vall. 5.) διο φασι παν εν παντι μεμιχθαι, διοτι παν εκ παντος ἑωρων γινομενον. φαινεσθαι δε διαφεροντα, και προσαγορευεσθαι ἑτερα αλληλων, εκ του μαλιστα ὑπερεχοντος, δια το πληθος εν τῃ μιξει των απειρων. ειλικρινως μεν γαρ ὁλον λευκον, η μελαν, η γλυκυ, η σαρκα, η οστουν ουκ ειναι· ὁτου δε πλειστον εχει ἑκαστον, τουτο δοκειν ειναι την φυσιν του πραγματος. [Vgl. die Stellen der Commentatoren bei Schaubach p. 114.]

xagoras einseitig betrachtete, aus welchen er glaubte schließen zu können, daß Alles aus Allem werde. Wir essen Brod und trinken Wasser; durch diese Nahrungsmittel wird das Haar, das Fleisch, die Blutgefäße, die Muskeln, die Knochen, und alle übrigen Theile des Körpers ernährt. Könnte dieses geschehen, wenn im Brode und Wasser nicht Theile enthalten wären, welche Blut-Adern, Muskeln, u. s. w. erzeugten; oder könnten sie diese erzeugen, wenn sie nicht diese Theile wirklich schon in sich enthielten, ob dieselben gleich nicht den Sinnen wahrnehmbar sind? [18]).

V. Die aus den Homoimerieen gebildeten Körper können wieder in ihre Bestandtheile aufgelöst werden; aber die Homoiomerieen selbst sind unvergänglich, sie können weder entstehen, noch vernichtet werden [19]).

Daraus folgt erstens: die bestimmte Zahl der Homoiomerieen kann weder vermehrt, noch verringert werden. Es bleibt immer eine gleiche Quantität der Materie in der Welt, was auch immer für Veränderungen mit den zusammengesetzten Körpern vorgehen [20]). Zweitens: es giebt im eigentlichen Sinne we-

---

18) Plutarchus de plac. Philosophor. I, 3. τροφην γουν προςφερομεθα απλῆν, και μονοειδη, οἷον τον Δημητριον αρτον, το ὕδωρ πινοντες· και εκ ταυτης της τροφῆς τρεφεται θριξ, φλεψ, αρτηρια, νεῦρα, οστᾶ καὶ τα λοιπα μορια. τουτων ουν γινομενων ὁμολογητεον εστιν, ὅτι εν τῃ τροφῃ τῃ προςφερομενῃ παντα εστι τα οντα, και εκ τῶν οντων παντα αυξεται, και εν εκεινῃ εστιν τῃ τροφῃ μορια αἱματος γεννητικα, και νευρων, και ὀστεων, και τῶν αλλων, ἁ ἠν λογῳ θεωρητικα μορια. ου γαρ δει παντα επι την αισθησιν αναγειν, ὅτι αρτος και το ὕδωρ παντα κατασκευαζει, αλλ' εν τουτοις εστι λογῳ θεωρητικα μορια. [Vgl. oben m. Zusatz zu Anm. 15. In Beziehung auf Aehnlichkeit der Ansicht kann hier an die Elemente des Organischen, z. B. an die Infusorien, oder Urthiere der Neuern erinnert werden. Zus. d. H.]

19) Aristotelis Metaph. I, 3. Αναξαγορας δε απειρους ειναι φησι τας αρχας· σχεδον γαρ ἁπαντα ὁμοιομερη, καθαπερ ὕδωρ η πυρ. οὑτω γιγνεσθαι και απολλυσθαι φησι συγκρισει και διακρισει μονον, αλλως δ' ουτε γιγνεσθαι ουτε απολλυσθαι, αλλα διαμενειν αϊδια. Vgl. Anm. 16.

20) S. bei Simplicius in Phys. Aristot. p. 33 b. das Bruchstück des Anaxagoras: τουτων δε οὑτω διακεκριμενων γινωσκειν χρη, ὅτι

der ein Entstehen noch Vergehen. Was wir so nennen, ist nichts anderes, als Zusammensetzung*) und Zerlegung (διακρισις) der Theile [21]).

VI. Anaxagoras nannte also die Urstoffe Homoiomerieen **) nicht deswegen, weil sie alle unter einander

---

παντα ουδεν ελασσω εστιν, ουδε πλειω, ουδε ανυατον παντων πλειω ειναι. αλλα παντα ισα αει. Vgl. Arist. de gen. et corr. I, 1.

*) Richtiger Mischung, oder Verbindung, und Scheidung. Aus den Anm. 20 u. 21 angeführten Bruchstücken (vgl. Anm. 33. und Arist. Met. I, 3.) möchte hervorgehen, daß sich Anaxagoras hierbei vorzüglich der Worte: συμμιξις oder συγκρισις und διακρισις bedient habe. Wenn jedoch diese Bezeichnung der Entstehungsart der Dinge von den Alten auch den Atomisten, so wie dem Empedokles beigelegt wird, so geschieht dieß nicht im strengsten Sinne. Auf die Lehre der Atomisten paßte der Ausdruck: Zusammensezzung, παραθεσις, welchen unser Verf. gebraucht, wahrscheinlich den Spätern (Stob. ecl. phys. I. p. 368. Plut. de plac. I, 17.) folgend, weit besser, als auf Anaxag. und Empedokles (s. meinen Zusatz zu Anm. 26.). Aristoteles macht zwar dem Anaxagoras den Vorwurf, daß er die seiner Lehre zukommende Benennung nicht gewußt habe, (de gen. et corr. I, 1. και τοι Αναξαγορας γε την οικειαν φωνην ηγνοησε. Λεγει γ' ουν, ὡς το γιγνεσθαι, και το απολλυσθαι ταυτον καθεστηκε τῳ αλλοιουσθαι. Vgl. Simpl. in h. l. p. 3 a.) indem er statt des Ausdrucks „Entstehen" und „Vergehen" das Wort Verändertwerden gesetzt habe; aber dieser Vorwurf bezieht sich nur auf die bei den Jonischen Philosophen herkömmliche Bedeutung des Ausdrucks αλλοιωσις, womit sie die Veränderung eines einzigen Elementarstoffs, oder das Verwandeln seiner Natur, das Uebergehen in andere Stoffe, welche vorher nicht gewesen, bezeichneten. Anaxagoras aber nahm, der Voraussetzung gemäß, daß nichts werde (vgl. Plut. de plac. I, 3.), sondern dem Stoffe nach schon vorhanden sey, eine Veränderung des vorhandenen Stoffs, durch Verbindung und Scheidung des Verschiedenen an. Hiernach kommt bei dem, was wir Werden nennen, nur das, was schon vorhanden, aber verborgen war, durch Hervortreten eines Bestandtheils zum Vorschein. Vgl. Simplic. in phys. p. 6 b. φαινεσθαι δε γενομενα και απολλυμενα συγκρισει και διακρισει μονον, παντα μεν εν πασι οντα, ἑκαστον δε κατα το επικρατουν εν αυτῳ χαρακτηριζομενον. A. d. H.

21) Bei Simplicius in Physica Aristotelis p. 34 b. sagt Anaxagoras: „το δε γινεσθαι και απολλυσθαι ουκ ορθως νομιζουσιν ὁι Ἑλληνες. ουδεν γαρ χρημα γινεται ουδε απολλυται. αλλ' απο εοντων χρηματων συμμισγεται τε και διακρινεται, και ὁυτως αν ορθως καλοιεν το τε γινεσθαι συμμισγεσθαι, και το απολλυσθαι διακρινεσθαι." Vgl. Simpl. in Ar. de coelo p. 16 a. in phys. p. 50 a., p. 121 b.

**) S. m. Anm. zu Satz III.

und mit einander ähnlich sind, denn sonst könnte es auch nicht verschiedene Körper geben; sie müßten alle einartig seyn, und die einzige Verschiedenheit beträfe nur die Größe, die Quantität ihrer Bestandtheile. Das ursprüngliche Daseyn verschiedenartiger Stoffe nimmt er ausdrücklich an, und behauptet, daß kein Stoff dem andern ähnlich, jeder von dem andern verschieden sey. Die Aehnlichkeit bezieht sich daher nicht auf alle Stoffe zusammengenommen (collective), sondern auf jeden einzelnen Stoff für sich genommen (distributive) [22]). Jeder Stoff kann in gleichartige Theile zerlegt werden, welche von einander nur durch die Größe verschieden sind *). Anaxago-

---

22) Aristoteles de generatione et corrupt. I. c. 1. *Αναξαγορας — τα ὁμοιομερη στοιχεια τιθησιν, ὁιον οστουν και σαρκα και μυελον καὶ τῶν αλλων, ὧν εκαστου το μερος συνωνυμον εστι.* Bayle Dict. Anaxagore not. c.

*) Die *ὁμοιομερη* (das Gleichtheilige) des A., oder die Urstoffe sind 1) Stoffe, deren Theile ihrem Ganzen gleichartig sind, so daß also nur noch quantitative Theilung übrig bliebe, (nach der Stelle des Aristot. Anm. 22. *ὧν εκαστου το μερος συνωνυμον εστι.* Simpl. erklärt sie als *τα εις ὁμοια τῳ ὁλῳ μερη διαιρουμενα*); und dessen Theile ferner auch den durch sie hervorgebrachten Wirkungen ähnlich sind. (In letzterer Beziehung sagt Sextus adv. Math. X, 38.: *ὁμοια τοις γεννωμενοις*, und Plutarch fährt nach dem Anm. 18. Angeführten also fort: *απο του ουν ὁμοια τα μερη ειναι εν τη τροφῃ τοις γεννωμενοις, ὁμοιομερειας αυτας εκαλεσεν.* Vgl. m. Zusatz zu Anm. 15.) Diese Urstoffe sind nun als solche 2) durch ihre eigenthümlichen Qualitäten ursprünglich von einander verschieden, weshalb Aristoteles (phys. I, 5.) sie *ὁμοιομερη και εναντια* (vgl. Simpl. 33 b oben) nennt. Diese ursprüngliche Verschiedenheit liegt auch in dem Satze *ὁμου ην παντα*; denn Anaxagoras nahm, im Gegensatze anderer ionischer Physiker, welche die Stoffe aus einem einzigen, oder aus wenigen Grundstoffen hatten entstehen lassen, an, daß die (ursprünglich vermischten) Urstoffe unendlich seyen (s. oben Satz II.). Wenn man nun den Grundsatz *παν εν παντι* auch auf die Urstoffe ausdehnt (S. m. Anm. zu 385.), dann sind die Homoiomerieen, ungeachtet dieser ursprünglichen Verschiedenheit, auch 3) einander ähnlich. Hiernach ist unser Verf. zu berichtigen, welcher in diesem Satze, im Widerspruche mit Satz IV. behauptet, daß nach Anaxagoras kein Stoff dem andern ähnlich sey. Hierbei scheint das gewiß, daß die Urstoffe des Anax. nicht von dieser Aehnlichkeit mit einander ihren Namen bekommen haben. — Wenn nun zufolge der Ausdehnung jenes Grundsatzes die Urstoffe einander ähnlich sind, sind sie zugleich 4) dem Ganzen überhaupt ähnlich. Hierauf beziehen Einige das Fragment

ras wollte dadurch dem Grundsatze: aus Nichts wird Nichts, durchgängige Gültigkeit sichern, und die atomistische Vorstellungsart verbannen, daß durch die Zusammensetzung der Materie das Zusammengesetzte Eigenschaften bekommen könne, welche die einfachen Theile nicht hatten. Auch hatte Anaximander schon gewissermaßen diese Vorstellungsart von den Homoiomerieen, wie Theophrast bemerkte, vorbereitet, indem er in dem Chaos ebenfalls schon Stoffe verschiedener Qualität, als Gold, Silber, annahm, welche hernach durch die Zusammensetzung Körper dieser Art bildeten [23]).

VII. Alle diese Homoiomerieen, oder die ursprüngliche Materie, war ursprünglich in einem chaotischen Zustande. Alle Stoffe waren vorhanden, aber unter einander gemischt *). Anaxagoras konnte daher sagen: alle Dinge waren zugleich da, nehmlich dem Stoffe nach. Da aber alle Stoffe unter einander gemischt waren, so konnte wegen ihrer Kleinheit **) kein Stoff, keine Figur, keine Farbe unterschieden werden [24]). Auch dieser

---

bei Simpl. in Aristot. phys. p. 106 a.: ἦν ὁμου παντα χρηματα, ὡστε ὁτιουν οἱον τον αρτον τονδε, και σαρκος τησδε και τουδε του οστου μιγμα ειναι ὁμοιως τῳ παντι, dessen letzte Worte jedoch zweifelhaft sind, obgleich sie auch Aristot. phys. III, 4. im Auge zu haben scheint. A. d. H.

23) Simplicius in Physica Aristot. p. 6 b. [Vgl. oben S. 67. Anm. 20.]

*) Daher nennt Sextus Emp. adv. Math. IX, 6. diesen Zustand ὁμοιομερων πολυμιγιαν. A. d. H.

**) Diesen Grund findet man in dem zu Anm. 13. angeführten Bruchstücke. Die Mischung selbst wird als Grund angeführt in dem Bruchstücke Anm. 24., welche aber nach Aristoteles richtiger Bemerkung die Verschiedenheit schon voraussetzt, die erst durch die scheidende und bewegende Kraft hervorgehen soll. A. d. H.

24) Simplicius in Physica Aristotel. p. 33 b. πριν δε αποκριθηναι παντα, παντων ὁμου εοντων, ουδε χροιη ευδηλος ἦν ουδεμιη. Απεκωλυε γαρ ἡ συμμιξις παντων χρηματων, του δε διερου και του ξηρου, και του θερμου και του ψυχρου, και του λαμπρου και του ζοφερου, και γης πολλης ενεουσης, και σπερματων παντων απειρων πληθος ουδεν ἐοικοτων αλληλοις. ουδε γαρ των αλλων ουδεν ἐοικε τῳ ἑτερῳ το ἑτερον. [S. Schaubach Fragm. 6. p. 97 seq.]

Satz war ohne Zweifel aus dem Systeme der Jonier genommen; aber Anaxagoras gab ihm manche eigenthümliche Bestimmung, um ihn mit den übrigen Sätzen seines Systems in Uebereinstimmung zu bringen. Das Chaos der Jonier war ein Gemisch von Materie und todten Kräften, welche einst, man weiß nicht wie, von selbst in Bewegung kamen. Des Anaxagoras Chaos enthielt ebenfalls Materie, aber in todter Ruhe, so daß sie durch eine fremde Kraft in Bewegung gesetzt werden mußte [25]). Hingegen stimmte Anaxagoras wieder mit dem Anaximander in der

---

25) Aristoteles Physicor. VIII. c. 1: *φησι γαρ εκεινος, ὁμου παντων εοντων και ηρεμουντων τον απειρον χρονον, κινησιν εμποιησαι τον νουν και διακριναι.* [Hierher gehört auch was Ar. von der *μονη του απειρου* sagt Phys. III, 7. vergl. Phys. III, 4. (5.) *ὡστε αναγκη ὁμου (παντα) ποτ' ειναι, και αρξασθαι ποτε κινεισθαι.* Simpl. l. l. p. 128 b. In der Metaphysik I, 3. 4. wird diese Lehre von dem ruhenden Chaos mit ältern Lehren (z. B. des Hesiod, Parmenides) und mit der des Empedokles verglichen. S. Ritter Gesch. d. ion. Phil. S. 223 f. welcher diese Lehre des Anax. als Rückschritt darstellt. Zus. d. H.]

*) Nach Aristoteles (de Coelo I, 3. *ονομαζει (Αναξαγορας) αιθερα αντι του πυρος* und III, 3. *το γαρ πυρ και τον αιθερα προσαγορευει το αυτο.* Vgl. Meteorol. I, 3. et Simpl. ad h. l.) verstand er unter Aether das Feuer. A. d. H.

26) Bei Simplicius in Physica Aristotelis p. 53 b.) „*παντα γαρ αηρ τε και αιθηρ κατειχεν, αμφοτερα απειρα εοντα. ταυτα γαρ μεγιστα ενεστιν εν τοις συμπασι και πληθει και μεγεθει.*" [Daß Anaximander das Obige behauptet habe, davon finde ich in den Quellen keine Spur. Die Stelle des Anaxagoras, welche der Wortfolge nach (s. oben Zusatz zu Anm. 13.) den Grund enthalten soll von dem Satze: daß keines unter den zugleich mit einander vorhandenen Dingen seiner Kleinheit wegen wahrnehmbar gewesen sey, wird gewöhnlich übersetzt: „Denn Alles hielt die Luft und der Aether (Feuer) umfaßt, welche beide unendlich sind, denn diese machen an Menge und Größe das Meiste in Allem aus." Hiermit wird also ein Uebergewicht und Vorzug der Luft und des Feuers unter den zugleich vorhandenen Dingen ausgesprochen, wozu die Wahrnehmung des Verhältnisses derselben zu andern Erscheinungen den Anaxagoras, wie die Stelle selbst aussagt, bestimmte. Luft und Feuer sind das Vorherrschende, so daß das Einzelne seiner Kleinheit wegen in der Mischung verborgen ist. Wenn nun Anaxagoras Feuer und Luft (nach Aristoteles Aussage de coelo III, 3. Simplic. ad h. l. p. 148 b. Ar. de gener. et corr. I, 1.) selbst als aus allen Urstoffen (Homoiomerieen) gemischt ansah, und aus ihnen alles werden läßt (*ειναι γαρ εκατερον αυτων εξ αορατων ὁμοιομερων παντων ηθροισμενον. διο και γιγνεσθαι παντα*

Behauptung überein, daß das Chaos von grenzenloser Luft und von Aether*) umgeben sey [26].

ἐκ τουτων), so kann man beide als das erste Geschiedene ansehen, und daher heißt es in einem anderen Bruchstücke (bei Simplic. in phys. Ar. 33 b.): Feuer und Luft scheiden sich von dem Inbegriffe der Vielheit aus: και γαρ ὁ αηρ και ὁ αιθηρ αποκρινεται απο του περιεχοντος του πολλου, και τογε περιεχον απειρον εστι το πληθος, wobei zu bemerken ist, daß der schon von älteren Philosophen häufig gebrauchte Ausdruck περιεχον hier die Vielheit der Urstoffe, als Summe betrachtet, bedeutet; mithin, was Andere das Chaos nannten, und was Aristoteles einmal (phys. III, 4.) τῃ αφῃ συνεχες (vergl. Simpl. ad h. l. 105 a.) in der Stelle phys. III, 5. (du Val. 7.) aber, vielleicht auf Anaximander hinsehend, το απειρον, anderwärts auch το ὁμοιομερων μιγμα, nennt. — Was nun das Verhältniß des Anaxagoras zu Anaximander betrifft, so springt doch hier der Unterschied hervor, daß 1) Anaxagoras die Urstoffe mehr nach der Vielheit betrachtete, und daher diesen den νους entgegensetzte, als die bildende Einheit. Vergl. Simpl. in phys. p. 33 a. και γαρ Αναξαγορας τας ὁμοιομερειας κατα το ὑποκειμενον ἀρχας θεμενος, απειρους ελεγε ταυτας, και το ποιητικον δε αυτων ἑν ελεγεν ειναι, τον διακρινοντα νουν. Hierauf führt Simplicius die Stelle aus der Naturgeschichte des Theophrast an, in welcher dieser sagt, man könne das materielle Substrat (το ὑποκειμενον), (in Hinsicht auf diesen Gegensatz nehmlich), als eine Natur ansehen, sie dann mit dem Namen το απειρον belegt, und mit dem απειρον des Anaximander vergleicht. Aber dieses ist doch mehr Deutung und Auslegung des Anaxagoras, als der unmittelbare Sinn seiner Worte. Eben so sagt auch Aristot. Met. I, 7.: „Wenn man annehmen wolle, das Anaxagoras zwei Elemente aufstelle, so stütze sich dieses auf einen Grund, den er zwar selbst nicht deutlich auseinandergesetzt habe, aber doch denen, welche ihn vorgebracht hätten, zugegeben haben würde," und am Schlusse dieser Auseinandersetzung: φησι δ' ειναι μεμιγμενα παντα πλην του νου, τουτον δε αμιγη μονον και καθαρον. εκ δη τουτων συμβαινει λεγειν αυτῳ τας αρχας το τε ἑν (τουτο γαρ ἁπλουν και αμιγες) και θατερον, οἱον τιθεμενον το αοριστον πριν ὁρισθηναι και μετασχειν ειδους τινος· wobei er nur den unbestimmten Ausdruck des Anaxagoras tadelt. Anderwärts nennt aber auch Aristoteles jene Urstoffe zusammengenommen το μιγμα. Hiermit ergiebt sich aber zugleich eine zweite Verschiedenheit, die nehmlich, 2) daß die Bewegung dem (nicht blos materiellen) απειρον des Anaximander an sich selbst zukommt, und somit zugleich ewig ist, die Urstoffe des Anaxagoras dagegen an sich ruhend sind (s. Anm. 25.), und erst durch den, von ihnen durchaus verschiedenen νους in Bewegung gesetzt werden. 3) Beim Anaxagoras ferner wird das Viele nur von einander geschieden, welches schon als Vieles und Verschiedenes vorhanden war (Theophr. bei Simpl. p. 33. sagt: ὡς ου γενομενων, αλλ' ὑπαρχοντων προτερον). Beim Anaximander aber wird das Eine in Vieles verwandelt. Gleichwohl läßt Aristoteles, und nach ihm Theophrast (siehe oben S. 67 Anm. 19 u. 20.) die-

Anaxagoras leugnete den leeren Raum, weil allenthalben Luft sey, die keinen leeren Zwischenraum lasse [27]).

VIII. Da die Materie an sich ein regelloses Gemisch ist, und keine innere Kraft besitzt, sich in Bewegung zu setzen, und zu einem regelmäßigen Ganzen zu ordnen, so nahm Anaxagoras eine Ursache der Bewegung und Ordnung außer der Materie an. Alle vorhergehende Philosophen, die Eleaten ausgenommen *), hatten zwar auch ein Princip der Bewegung, aber innerhalb der Materie angenommen, und theils die Bewegung zu einer gewissen Zeit anfangen lassen, theils sie als anfangslos betrachtet. Diese Vorstellungsart that dem Anaxagoras kein Genüge. Denn wenn das bewegende Princip in der Materie ist, so kann man fragen: warum die Thätigkeit desselben in einem gewissen Zeitpuncte angefangen, und so lange geruht habe; ein Einwurf, den Parmenides schon den Physikern

---

Dinge ausdrücklich durch Ausscheidung bei Letzterem hervorgehen, und Themistius sagt sogar (in phys. Arist. p. 18 a.), Anaximander habe sich der Verwandlung (αλλοιωσις) nicht bedient, und läßt Anaxagoras und Empedokles sich ihm darin annähern. So mußte also das Eins den Keim des Vielen in sich enthalten, und Anaximander konnte eine Ausscheidung im strengen Sinne doch nicht annehmen. Bei Anaxagoras dagegen kommt eine Ausscheidung, εκκρισις, im strengsten Sinne vor, wie Simpl. l. l. p. 33 a. sagt: ὁ δε A. ταις εκκρισει (την γενεσιν ποιουσιν) μαλλον οικειοτερος (vergl. Ar. Met. I, 3.); und in diesem Punkte trifft die Lehre des Anaxagoras mit der des Empedokles zusammen (vergl. Plutarch. de plac. I, 30.), welcher aber, wie wir gesehen haben, die Ausscheidung mehrmals vor sich gehen läßt, und nur eine bestimmte Zahl einfacher Urstoffe setzt, mit entgegengesetzten Bewegungsprincipien (Ar. de gen. et corr. I, 1. und Jo. Grammat. in h. l. p. 3 b.) Zus. d. H.]

27) Aristoteles Physicor. IV. c. 6. (du Val. 8.) ὁι μεν ουν δεικνυναι πειρωμενοι, ὁτι ουκ εστιν (κενον), ουχ ὁ βουλονται λεγειν ὁι ανθρωποι κενον, τουτο εξελεγχουσιν, αλλ' ἁμαρτανοντες λεγουσιν, ὡςπερ Αναξαγορας και ὁι τουτον τον τροπον ελεγχοντες. επιδεικνυουσι γαρ, ὁτι εστι τι ὁ αηρ, στρεβλουντες τους ασκους, και δεικνυοντες, ὡς ισχυρος ὁ αηρ. [Vgl. Arist. problem. XVI, qu. 8. de Xenophane C. 2. Simpl. in phys. p. 151 b. Daraus, daß die Homoiomerieen ohne leeren Zwischenraum den Raum erfüllen, erklärte auch Anax. ihren bewegungslosen Zustand. Zus d. H.]

*) Ueber Empedokles vgl. das in meinen Anmerkungen Mitgetheilte und den Zusatz zu Anm. 26. A. d. H.

machte. Verbindet man ein bildendes Princip mit der Materie, so ist es ungereimt, einen chaotischen Zustand vorhergehen zu lassen. Die Erwägung der bisherigen materialistischen Systeme und ihrer Schwierigkeiten mußte allerdings einen so scharfsinnigen Denker darauf führen, die Ursache der Bewegung und Bildung der Welt von der Materie zu unterscheiden *), und daraus folgte von selbst, daß er ihr keinen Ort innerhalb der Sinnenwelt anweisen konnte. Anstatt nun daß die vorhergehenden Philosophen unter dem thätigen Princip immer nur eine feinere Materie gedacht hatten, welche die gröbere durchdringe, so erweiterte er den Begriff der Materie, und faßte in demselben sowohl die gröbere, als die feinere zusammen, so daß er ihr das thätige Princip entgegensetzte, welches von ihm nicht als Materie, sondern als Kraft gedacht wurde [28]).

---

*) Den Grund, ein besonderes, von der Materie verschiedenes, Bewegungsprincip anzunehmen, faßt Aristoteles so auf (Phys. III, 4. αρχην γαρ ου μονον εν ἑκαστῳ ειναι της διακρισεως, αλλα και παντων. επει γαρ το γιγνομενον εκ του τοιουτου γινετο σωματος, παντων δ' εστι γενεσις, πλην ουχ' ἁμα, και τινα αρχην ειναι δει της γενεσεως· αυτη δ' εστι μια, ὁν εκεινος καλει νοῦν. Buhle sagt (Gesch. d. Philos., Gött. 1800. 1. Bd. S. 64.): „gerade weil A. die Materie als ein schlechthin unsinnliches Etwas erklärte, mußte er die Bewegkraft von ihr trennen"; man kann aber eben so gut umgekehrt sagen: indem A. die Bewegkraft von der Materie trennte, betrachtete er sie als etwas Unsinnliches d. h. als abstracte Materie. Daß er aber die Bewegkraft von der Materie trennte, dieß hat eben, wie es scheint, seinen Grund in dem von Aristoteles Angeführten. Da er nehmlich die Urstoffe als ein Vieles angesehen (s. m. Zusatz zu Anm. 26.), so brauchte er ein gemeinschaftliches Bewegungsprinzip für alle, welches also nicht in dem Einzelnen liegen konnte; um so mehr, da er das Werden in der Natur aus dem Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit betrachtete, die der chaotischen Vielheit, nach seiner Voraussetzung, erst von Außen kommen mußte. Vgl. Aristoteles Met. I, 3. A. d. H.

28) Man kann den Vorwurf, daß sein νους nichts, als eine feine Materie sey, nicht besser, als mit seinen eignen Worten widerlegen. (Simplicius in Physica Aristotelis p. 33 b.) παντα διεκοσμησε νους, και την περιχωρησιν ταυτην, ἡν νυν περιχωρει, τα τε αστρα και ὁ ἡλιος και ἡ σεληνη και ὁ αηρ και ὁ αιθηρ, οἱ

Man kann hier aber fragen: warum mußte denn Anaxagoras sich gerade einen Anfang der Bewegung und Ordnung der Materie denken. War nicht auch die gegenwärtige Einrichtung der Welt als ewig beharrend denkbar? Oder warum muß denn vor der Harmonie und Ordnung, die in dem Weltsysteme herrscht, ein Zustand der Verwirrung vorausgegangen seyn? Beide Vorstellungsarten sind, die eine wie die andere, gleich denkbar. Daß Anaxagoras die eine der andern vorzog, kann nur aus seinem individuellen Gemüthszustande und aus der damaligen Richtung des menschlichen Geistes erklärt werden. Die ältern Jonier hatten ebenfalls die Welt als entstanden betrachtet, und Anaxagoras folgte dieser Ansicht. Und da er die Ursache der Ordnung der Welt nicht in dieser, sondern außer dieser suchte, so war es natürlich, die zweckmäßige Einrichtung nicht als unzertrennliche Eigenschaft der Materie, sondern als eine hinzugekommene Bestimmung, das ist als entstanden zu denken.

IX. Die Ursache der ersten Bewegung und Ordnung in der Welt ist die Intelligenz (νους)[29]. Dieser Satz, durch welchen Anaxagoras ein neues Verhältniß der Welt und der Gottheit, das Verhältniß der Dependenz aufstellte *), verdient als ein Zeichen grö-

---

αποκρινομενοι. Wir werden weiter unten noch einmal darauf kommen.

29) Nach zwei Stellen des Anaxagoras: Diogenes Laert. II. §. 6. „παντα χρηματα ην ὁμου, ειτα νους ελθων αυτα διεκοσμησε." [Letzteres ist das eigentliche Wort, dessen sich Anaxagoras von der Weltordnung bedient, s. Schaubach a. a. O. S. 111.] Simpl. in Ar. phys. p. 67 a. επει ηρξατο ὁ νους κινειν, απο του κινουμενου παντος απεκρινατο. Vgl. Aristoteles Physicor. III. c. 4. και τινα αρχην ειναι δει της γενεσεως, ἀυτη δ' εστι μια, ὁν εκεινος καλει νουν. ὁ δε νους απ' αρχης τινος εργαζεται νοησας. ὡστε αναγκη ὁμου ποτ' ειναι και αρξασθαι ποτε κινουμενα.

*) Nur daß der νους von der bewegungslosen, ungeordneten und mit ursprünglichen Qualitäten versehenen Materie, die ihm, als dem Bildner, gegenübersteht (siehe die Stelle Anm. 38. und Plut. de plac. I, 3.), und um deren willen er nothwendig scheint, beschränkt

ßerer Cultur der Vernunft unsre ganze Aufmerksamkeit. Sowohl der Satz selbst, als die Wahl des Ausdrucks *νους* für Gottheit, zeugt von den Einsichten und der Urtheilskraft dieses Philosophen. Die höhere Cultur, welche die Vernunft erreicht hatte, deckte immer mehr die Widersprüche und Ungereimtheiten, welche den gemeinen Vorstellungen von Göttern anklebten, auf. Schon mehrere Philosophen hatten den Anthropomorphismus in den gewöhnlichen Vorstellungen von den Göttern getadelt, und da sie kein Object fanden, welches ihrem Begriffe entsprach, so hatten sie entweder die Welt, oder einzelne Naturkräfte dem Begriffe untergelegt. Als Naturkraft konnte aber Anaxagoras Gott auch nicht mehr denken; denn dann wäre Gott selbst ein Theil der Welt gewesen, und könnte nicht Urheber der verständigen Einrichtung derselben seyn. Nach dieser Ansicht mußte die Welt ihrer Form nach von Gott abhängig, und die Ursache ihrer Form von ihr selbst verschieden seyn. Zweitens, da die Materie ewig, und nur die Form an ihr hervorgebracht ist, diese aber in einer zweckmäßigen Einrichtung besteht, welche nur das Product einer Intelligenz seyn kann, so wird die erste Ursache der Weltbildung als Intelligenz gedacht. Anaxagoras zog nehmlich das Gute, Schöne und Zweckmäßige in der Welt vorzüglich in Betrachtung *), und als Ursache desselben konnte er sich nichts, als die Vernunft denken [30]). Drittens. Da uns das Selbstbewußtseyn überzeugt, daß wir ein selbstthätiges Vermögen besitzen, uns durch uns selbst zu etwas zu bestimmen, also

---

wird, einen dadurch bedingten Anfang des äußern Wirkens, d. i. der Bewegung und Anordnung (s. Anm. 25.) hat, endlich auch von einer sittlichen Natur dieses Wesens keine sichere Spur zu finden ist. A. d. H.

*) Hierbei ist zu erinnern, daß er sich vornehmlich der Betrachtung des Himmels hingab, welcher ihn von der Ordnung des Weltbaus vorzüglich zu überzeugen geeignet war. A. d. H.

30) Aristoteles de anima I, 2. *Αναξαγορας — πολλαχου το αιτιον του καλως και ορθως τον νουν λεγει.* Metaphysicor. I. c. 3.

eine Thätigkeit anzufangen, und da wir dieses Vermögen Vernunft nennen, so leitete Anaxagoras überhaupt jede Art des Lebens, jede Selbstthätigkeit aus der Vernunft her, und in dieser Rücksicht mußte er ebenfalls die erste Ursache der Bewegung, da sie zur Thätigkeit von keinem andern Wesen bestimmt wird, Vernunft nennen [31]).

Es läßt sich schon aus diesen Gründen erklären, warum Anaxagoras die Ursache der Weltbildung nicht Gott, sondern Vernunft, Intelligenz nannte, ob er sich gleich unter der letztern nichts als Gott dachte *). Denn jener Ausdruck bezeichnet eben Begriff, welchen er ausdrücken wollte, viel genauer, und entfernte sogleich alle die Nebenvorstellun-

---

31) Aristoteles l. c. αποδιδωσι δ' αμφω τη αυτη αρχη το τε γινωσκειν και το κινειν· λεγων νουν κινησαι το παν. [Es scheint, als ob unser Verfasser in dieser Stelle den Unterschied der theoretischen und praktischen Vernunft finde; wobei zu bemerken ist, daß schwerlich Anaxagoras selbst zu der Vorstellung dieses Unterschiedes gekommen ist. Zus. d. H.]

*) Es wäre vielmehr zu wünschen, daß die Neuern sich bei der Anaxagoreischen Ansicht von der Weltbildung des deutschen Namens Gott enthielten, mit welchem bestimmtere christliche Vorstellungen verknüpft sind, die man mit Unrecht und nur erschleichend auf die Lehre jenes Philosophen überträgt, wenn man jenen Namen von dem νους des A. braucht, und nicht zugleich den großen Abstand zwischen dem Weltbildner des A. und dem Gott der Christen bemerkt. Vgl. auch Carus de Anax. cosm. font. p. 708. Der νους des Anaxagoras, der auch nur erst von Spätern θεος genannt wird, ist wesentlich der Geist, als unvermischte, selbstthätige, unendliche Kraft, welche die schon mit eigenthümlichen Qualitäten versehene Materie (das Gemischte) bewegt und ordnet. Letztere ist also das ursprünglich Ruhende u. Bewegte, der νους die bewegende, sich selbst bestimmende Thätigkeit (vgl. Anm. 25 u. 29.), und in dieser Hinsicht ist die Lehre des A. mehr ein Dualismus mit Uebergewicht des Idealen. S. m. Anm. * zu S. 396. und zu Satz X. Auch die Benennung Theism kann man von der Anaxagoreischen Lehre nur auf sehr unbestimmte Weise gebrauchen. Selbst Sext. Emp. der doch gewiß von einem spätern Standpunkte aus spricht, sagt adv. Math. IX, 6.: τον μεν νουν, ὁς εστι κατ' αυτον Θεος δραστηριον ὑποτιθεμενοι αρχην, την τε των ὁμοιομερειων πολυμιγιαν ὑλικην. Vgl. Stob. ecl. p. 297. Daß nun dieser Dualismus kein consequent ausgeführter ist, deutete Aristoteles Met. XII, 10. an, indem er sagt: Ατοπον δε και το εναντιον μη ποιησαι τῳ αγαθῳ και τῳ νῳ. Vgl. übrigens unten Satz XIV. A. d. H.

gen, welche er zu entfernen wünschte. Hätte er sich des Ausdrucks Gott bedient, so hätte der Eine vielleicht eine von den Volksgottheiten, oder das Weltfeuer, oder die Sonne und die Sterne darunter verstanden. Diesen Wahn konnte er nicht begünstigen, ohne sich selbst zu widersprechen, da er behauptet hatte, Sonne und Mond wären nichts als Naturkörper, welche mit unserer Erde Aehnlichkeit hätten; ohne zwei Wesen zu vermischen, die er einmal als ganz verschiedenartig gesondert hatte [32].

Um diesen Theil seiner Philosophie vollständig abzuhandeln, müssen wir sowohl die Eigenschaften, unter denen er sich die außerweltliche Intelligenz *) dachte, als auch ihr Verhältniß zur Welt, oder ihren Antheil an der Weltbildung, betrachten.

X. Die Intelligenz besitzt 1) Allwissenheit. Sie erkennt alle Dinge in der Welt, wie sie in der chaotischen Mischung waren, dann aber abgesondert, und von einander unterschieden wurden. Was gewesen ist, was jetzt ist, und in Zukunft seyn wird, Alles dieses nach seiner ganzen Natur ist ihr bekannt [33]). Sie besitzt 2) den durchdingendsten Verstand [34]); 3) die größte Macht. Sie ist Allem überlegen, sie durchdringt und bestimmt Alles [35]). 4) Selbst-

---

32) Auf diesen wichtigen Umstand hat zuerst Carus in seiner schätzbaren Schrift de Anaxagoreae Cosmotheologiae fontibus aufmerksam gemacht.

*) Dieser Ausdruck ist weder im Geiste des Anaxagoreischen Systems, noch durch den Ausdruck desselben zu rechtfertigen. Der νους des Anax. ist von der (abstracten) Materie verschieden, und mit ihr nicht vermischt, aber darum nicht außerweltlich. A. d. H.

33) Simplicius in Physica Aristotelis p. 33 b) γνωμην περι παντος πασαν εχει — και τα συμμισγομενα τε και αποκρινομενα και διακρινομενα, παντα εγνω νους, και ὁποια εμελλεν εσεσθαι, και ὁποια ἠν και ὁσα νυν εστι και ὁποια εσται. (s. Anm. 45.)

34) Simplicius loc. cit. εστι γαρ λεπτοτατον τε παντων χρηματων και καθαρωτατον (nach dem Bruchstücke, welches Anm. 38 vollständig angeführt wird).

35) Simplicins in Physica Aristotelis p. 38. και γνωμην περι παντος πασαν εχει, και ισχυει μεγιστον. και ὁσα ψυχην εχει και τα μειζω και ελαττω, παντων νους κρατει. (s. Anm. 38.)

thätigkeit (αυτοκρατες) als oberste und freiwirkende Ursache. Sie ist daher reine Thätigkeit [36]); 5) sie ist unendlich, weil das Gebiet ihrer Macht und Erkenntniß keine Grenzen hat [37]).

Die übrigen Eigenschaften leitet Anaxagoras aus den ersten ab *). 6) Die Intelligenz ist rein, abgesondert

---

36) Simplicius loc. cit. νους δε εστιν απειρον και αυτοκρατες. siehe Anm. 38. vgl. Anm. 29. Plato Cratylus 3 Vol. p. 290. (Steph. 413. C.) αυτοκρατορα γαρ αυτον (νοῦν) οντα και ουδενι μεμιγμενον παντα φησιν αυτον κοσμειν τα πραγματα δια παντων ιοντα. Aristoteles Metaphysicor. XII. c. 6. ὁ γαρ νους ενεργεια.

37) Simplicius loc. cit.

*) Nach dem Bruchstücke, welches Anm. 38. beginnt, wird vielmehr die folgende, von unserem Verf. als abgeleitet angesehene Eigenschaft, als eine ursprüngliche betrachtet, nehmlich die reine Einheit und Unvermischtheit des νους. Vgl. Anm. 40. Das Hauptprädikat, welches Anaxagoras seinem νους beilegt, ist, wie Ritter a. a. O. S. 225. richtig bemerkt, das des Bewegenden, ein Prädikat, auf welches er, von der Betrachtung der Materie ausgehend, kam. Da der νους aller Bewegung Ursache ist, so wird er durch nichts anderes bewegt und afficirt; er ist ακινητος und απαθης (s. die Stelle des Aristoteles 39. Anm.) und in so fern auch αυτοκρατες; die Thätigkeit geht von ihm selbst aus. Nun ist aber diese Thätigkeit Scheidung der materiellen Dinge; er unterscheidet sich also von diesen dadurch, daß er rein und mit keinem anderen Dinge gemischt ist (μεμικται ουδενι χρηματι) folglich allein für sich ist (μονος αυτος εφ᾽ ἑωϋτου.) Von dieser Unvermischtheit oder Einfachheit des νους macht Anaxagoras auch die ungehinderte Thätigkeit desselben in der Bewegung und Scheidung aller Dinge abhängig (και ανεκωλυεν etc. Anm. 38.), und scheint in dieser Beziehung dem νους das Prädikat des απειρος beizulegen, obgleich mit Unrecht, wie schon Aristoteles angedeutet hat, weil die Thätigkeit des νους an den ewigen Urstoffen ein anderes απειρον gegenüber stehen hat (vergl. Simpl. l. l. p. 33 b.), welches sie zu bewegen anfängt (Ar. phys. III, 4. ὁ δε νους απ᾽ αρχης τινος εργαζεται νοησας, vergl. Anm. 25.) und eine Schranke der Scheidung statt findet, wovon wir später zu Satz XI sprechen werden. Die Alles beherrschende Thätigkeit des νους ist nun, wie Aristoteles (de anim. III, 4. vergl. Anm. 39.) erklärt, und der Name νους ausdrückt, das Erkennen, und so identificirt Anaxagoras den Begriff des Bewegens, welches zugleich Scheiden und Bilden ist, mit dem Begriffe des Denkens und Erkennens (Arist. de anim. I, 2., s. Anm. 31.); der νους ist ihm so eben sowohl scheidende als unterscheidende, oder eine wirkende, und Alles dessen, was sie wirkt, bewußte Kraft. Ja noch weiter erstreckt sich seine Wirksamkeit — er hat von Allem Einsicht (περι παντος πασαν γνωμην εχει, vergl. Anm. 33.), sogar von dem ur-

von Allem, mit keiner Sache vermischt. Denn wäre sie mit irgend einem Dinge vermischt, so müßte sie mit

---

sprünglich Gemischten; dieß nennt unser Verfasser nicht ganz schicklich Allwissenheit. Nächst dem hängt damit noch zusammen der Begriff des Zweckmäßigen, welches in der Anordnung (*διακοσμειν*, s. Anm. 29.) wahrnehmbar ist; in dieser Beziehung sagt Aristoteles wahrscheinlich (de anim. I, 2., Anm. 30.): Anaxagoras sehe den *νους* oft als Ursache des Schönen und Rechten an, und (Met. XII, 10. *Αναξ. δε ὡς κινουν το αγαθον αρχην ὁ γαρ νους κινει*) er mache das Gute zum Princip. Dagegen macht es ihm auch Aristoteles zum Vorwurf, kein dem *νους* Entgegengesetztes angenommen zu haben, worunter hier das Böse, d. i. das Ungeordnete zu verstehen wäre (vergl. Ritter a. a. O. S. 239.); womit auch die Angabe des Plutarch (de Is. et Osir. p. 369 sq. T. II.): die Materie sei ihm Ursache des Uebels, zerfällt. Weil aber Anaxagoras seinen *νους* als Princip der Bewegung u. der Erkenntniß angesehen, in letzterer Beziehung aber als ewig, nicht als entstanden gedacht haben muß, wie Empedokles die Freundschaft (vergl. Arist. Met. XIV, 4.), so läßt sich darin der Grund finden, warum Aristoteles (Met. XII, 6.) in seiner ihm eigenen Terminologie sagt, Anaxagoras bezeuge wie Empedokles und andere, daß die Wirksamkeit früher sei als das Vermögen, indem die Vernunft Wirksamkeit sei (*ὁτι δ' ενεργεια προτερον — δυναμεως — μαρτυρει Αναξαγορας· ὁ γαρ νους ενεργεια;* nach Brandis *ενεργεια*); denn hier wird Anaxagoras mit denen zusammen genannt, welche eine ewige Bewegung annehmen. Dieß ließe sich nun mit den Stellen des Anaxagoras und Aristoteles, welche von der Weltbildung des *νους* sprechen, nur dadurch vereinigen, daß man entweder jene Ausdrücke, welche sich auf einen solchen Anfang beziehen, und eben so was von der Bewegungslosigkeit oder der ursprünglichen Ruhe der Homoiomerieen gesagt wird, als mangelhafte Bezeichnungen des Gegensatzes des Bewegenden u. Bewegten ansieht, so daß also Anaxagoras vielmehr eine ewige Weltbildung angenommen hätte, wie er ja auch das Kleine, von welchem die Weltbildung ausgegangen, für unendlich gehalten, (s. d. Stelle in m. Anm. zu Satz III. S. 383.) und dieß ist die Ansicht Ritters (a. a. O. S. 249 ff.); oder dadurch, daß man annimmt, Anaxagoras habe zwar dem *νους* ein ewiges Seyn, oder die Thätigkeit beigelegt, durch welche er, wie es in jenem Bruchstücke heißt, das, was war, ist und seyn wird, erkennt, aber doch eine reale Bewegung der Urstoffe, welche einen bestimmten Anfang genommen, unterschieden, und daher spreche sich in jener Stelle der Metaphysik indirect ein Tadel des Aristoteles aus. Letztere Ansicht ziehe ich darum vor, weil die angeführten Stellen allzu entschieden von einem solchen Anfange der Bewegung reden (vgl. auch Anm. 45.) durch welchen die an sich ruhenden Urstoffe geschieden worden seien. Daß eine solche Unterscheidung aber vom Anaxagoras selbst nicht bestimmt vorgetragen worden sey, ist leicht begreiflich. Uebrigens beweist wohl eben der Vorwurf des Eudem bei Simplicius (in phys. p. 272 b.), mit welcher Allgemeinheit man im

allen vermischt seyn, weil jeder Theil der Materie Materientheile jeder Art enthält. Dann würden aber die beigemischten Bestandtheile sie an ihrer freien Wirkung und Bestimmung aller Dinge hindern[38]). Daher ist sie rein und einfach, auch keinem fremden Einflusse unterworfen, sondern frei von fremden Einwirkungen (απαθης)[39]).

Alterthume dem Anaxagoras die Lehre einer anfangenden Bewegung der Stoffe zuschrieb. Anaxagoras schwankte darin, daß er sich bald die Materie getrennt von der Form (abstract) dachte, und sie darum durch ein äußeres Princip bewegen ließ, bald sie in Verbindung mit der Form vorstellte. Daß aber ferner der νους immer fortwirkt, obgleich die Bewegung sich auch mittelbar fortpflanzt (s. Anm. 45 u. m. Anm. zu Satz XI.), und obgleich auf der andern Seite es auch eine Schranke der Ausscheidung giebt: dieß scheint das etwas verdorbene Bruchstück, welches uns Simplicius (in phys. Ar. p. 33 b.) ebenfalls aufbewahrt hat, zu lehren: „ὁ δε νους, ὁσα εστι τε καρτα, και νυν εστιν, ἱνα και τα αλλα παντα εν τῳ πολλα περιεχοντι, και εν τοις προσκριθεισι και εν τοις αποκεκριμενοις;“ in welcher Stelle schon Carus, de Anax. cosmotheol. font. p. 705., statt εστι τε corrigirte: εστησε, Schaubach aber S. 138. statt εστιν ἱνα noch annehmlicher εστι, κινει liest. A. d. H.

38) Bei Simplicius in Physica Aristotelis p. 53 b. sagt Anaxagoras: „τα μεν αλλα παντος μοιραν εχει, νους δε εστι απειρον και αυτοκρατες, και μεμικται ουδενι χρηματι, αλλα μονος αυτος εφ᾽ ἑωϋτου εστιν. ει μη γαρ εφ᾽ ἑωϋτου ἠν, αλλα τεῳ εμεμικτο αλλῳ, μετειχεν αν ἁπαντων χρηματων, ει εμεμικτο τεῳ. εν παντι γαρ παντος μοιρα ενεστιν, ὡστε εν τοις προσθεν μοι λελεκται. και ανεκωλυεν αυτον τα συμμεμιγμενα, ὡστε μηδενος χρηματος κρατειν ὁμοιως, ὡς και μονον εοντα εφ᾽ ἑωυτου. εστι γαρ λεπτοτατον τε παντων χρηματων, και καθαρώτατον, και γνωμην γε περι παντος πασαν ισχει, και ισχυει μεγιστον: ὁσα γε ψυχην εχει και μειζω και ελαττω, παντων νους κρατει· [die Fortsetzung dieser Stelle findet sich in der Anm. 45.] Aristoteles de anima III. c. 4. (vgl. folgende Anm.)

39) Simplicius loc. cit. (Anm. 38.) εστι γαρ λεπτοτατον τε παντων χρηματων και καθαρωτατον. Da dieses unmittelbare Folgerung aus dem Vorhergehenden ist, so muß sich Anaxagoras in dem λεπτοτατον und καθαρωτατον den Grund jener Eigenschaft der Intelligenz, wodurch sie sich von der Materie unterscheidet, daß sie nehmlich mit nichts anderm gemischt ist, gedacht haben. Es ist aber schwer zu bestimmen, welches Prädikat darunter zu verstehen sey, wenn man nicht an feine Materie denken will. Carus de Anaxagoreae Cosmotheologiae fontibus p. 8. (Werke IV. B. p. 703.) erklärt diese Ausdrücke von einem durchdringenden Verstande; dieses giebt auch wirklich den besten Sinn und erhält durch eine Stelle des Aristoteles de anima III, c. 4. (du V. c. 5.) noch mehr Klarheit:

Daher ist auch in Rücksicht auf Qualität Vernunft mit jeder Vernunft einartig, aber mit einem andern Dinge hat sie nicht das Geringste gemein [40]). Weil sich Anaxagoras die Intelligenz als freie Thätigkeit, als selbstthätige Kraft denkt, die im unendlichen Weltall wirkt, so mußte er sie als immateriell denken; denn wäre sie materiell, z. B. Luft oder Aether, so wäre ihre Wirksamkeit durch andere Materien unterbrochen, sie könnte nicht da wirken, wo sie nicht ist; sie könnte auch nicht frei wirken, weil sie von andern Materien beschränkt wäre. Ein Geschichtschreiber der Philosophie glaubt, Anaxagoras habe das Wesen der Intelligenz für Aether gehalten [41]). Die angeführten Gründe beweisen

---

αναγκη αρα, επει παντα νοει, αμιγη ειναι, ὡσπερ φησιν Αναξαγορας, ἱνα κρατῃ, τουτο δ᾽ εστιν, ἱνα γνωριζῃ· παρεμφαινομενον γαρ κωλυει το αλλοτριον και αντιφραττει. — Aristoteles Physicor. VIII, c. 5. διο και Αναξαγορας ορθως λεγει, τον νουν απαθη φασκων και αμιγη ειναι. [Aristoteles verbindet hiermit das Prädikat des Unbewegten; επειδηπερ, fährt er fort, κινησεως αρχην ποιει αυτον ειναι· οὑτω γαρ μονως αν κινοιη ακινητος ων, και κρατοιη αμιγης ων. Man kann hier auch noch die Stelle hinzufügen Ar. de an. I, 2. αρχην γε τον νουν τιθεται μαλιστα παντων· μονον γουν φησιν αυτον των οντων ἁπλουν ειναι και αμιγη τε και καθαρον, aus welcher hervorleuchtet, daß das λεπτοτατον und καθαρον von der einfachen und reinen Thätigkeit tropisch zu verstehen ist. Vgl. Ritter a. a. O. S. 235 ff. Zus. d. H.]

40) Simplicius in Physica Arist. p. 33 b. παντάπασιν δε ουδεν αποκρίνεται ἑτερον ἀπο του ἑτερου πλὴν νοῦ. νους δε πας ὁμοιος εστι και ὁ μειζων και ὁ ελασσων, ἑτερον δε ουδεν εστιν ὁμοιον ουδενι αλλῳ. [Der Vf. hat diese Stelle falsch verstanden. Anaxagoras will sagen: Nur der νους ist von allen andern verschieden, denn „der νους (als das Ungemischte) ist sich immer gleich, in welchem Grade er auch erscheine;" unter den andern Dingen aber ist keines dem andern gleich. Nach einer andern Stelle (bei Simpl. p. 35a u. 37a) setzt er noch hinzu: da diese unendlich sind: απειρων οντων. So erscheint der νους als die reine Einheit im Gegensatz des unendlich Verschiedenen und Gemischten, als das sich selbst Gleiche, sich auf sich selbst Beziehende. Mit Recht macht aber Aristoteles (de an. III, 5.) den Einwand, wie Erkennen denkbar sey, wenn der νους einfach, ohne fremde Einwirkung sey und mit den erkennbaren Dingen nichts gemein habe? Zus. d. H.]

41) Tiedemanns Geist der spec. Phil. 1 B. S. 329. [womit sich Anax., welcher unter Aether das Feuer verstanden, dem Heraklit angenähert haben würde; wenn nicht das wesentliche Prädikat der Unvermischtheit mit Materiellem widerspräche. Zus. d. H.]

aber nicht, was sie beweisen sollen, und werden durch das ganze System des Anaxagoras und die unverwerflichsten Zeugnisse aller Schriftsteller widerlegt. Denn erstlich behauptet Anaxagoras, daß auch Luft und Aether unter der Einwirkung der Intelligenz stehen, durch sie abgesondert und in Bewegung gesetzt werden [42]). Luft und Aether werden also immer noch von der selbstthätigen Kraft, der Intelligenz unterschieden. Und wie hätte dann Plato den Anaxagoras tadeln können, daß der *νους* in seinem System eine zu untergeordnete Rolle spiele, daß er Alles aus natürlichen Ursachen vermittelst der Luft, des Aethers und des Wassers zu erklären suche, und nur dann, wenn er wegen der Erklärung in Verlegenheit sey, die Vernunft zum Nothbehelf brauche, wenn diesem Philosophen die Intelligenz und der Aether oder die Luft ein und dasselbe Wesen gewesen wäre? [43])

Insofern also erhielt sich Anaxagoras frei von dem Materialismus, als er die Intelligenz von aller, auch der feinsten Materie, die in dem Weltall befindlich ist, unterschied. Aber wenn er nun doch die Intelligenz als Kraft betrachtet, welche in dem ganzen Universum wirkt, wenn er sogar die Art und Weise bestimmt, wie sie wirkt, nehmlich dadurch, daß sie alles durchdringe [44]), also doch den Raum erfüllen muß, so bringt sich uns

---

42) Simplicius (Man sehe Anmerkung 28.)

43) Plato Phaed. c. 47. *επειδη προϊων και αναγιγνωσκων, όρω ανδρα τῳ μεν νῳ ουδεν χρωμενον, ουδε τινας αιτιας επαιτιωμενον εις το διακοσμειν τα πραγματα, αερας δε και αιθερας και ὑδατα αιτιωμενον.*

44) Plato Cratylus. III Vol. p. 290. f. Anm. 36. *δια παντων ιοντα.* [Dieser bildliche Ausdruck, zufolge dessen der *νους* durch Alles hindurchgeht, bestimmt die Art u. Weise, wie derselbe in dem Materiellen wirkt, gar nicht genau, sondern deutet blos die Wirksamkeit des *νους* in allen Dingen überhaupt an; auch ist von einer feinen Naturkraft nicht die Rede. Der *νους* des A. ist somit die in der Welt wirksame, objective, aber unsichtbare Vernunft, welche zum Princip gemacht zu haben einen Fortschritt in der Philosophie ausmacht, den schon Aristoteles (s. oben m. Zus. Anm. 5. S. 371.) bemerkte. Zus. d. H.]

der Gedanke auf, daß er wohl den Begriff der reinen Geistigkeit geahnet, aber noch nicht deutlich gedacht hatte. Er macht die Intelligenz unvermerkt zu einer sehr feinen Naturkraft, für die er nur keinen Namen hat. Wir werden nachher sehen, daß Anaxagoras hier etwas behauptete, was dem Stoischen Begriffe von Gott und dessen Verhältnisse zur Welt sehr nahe kommt.

XI.) Diese Intelligenz ist die Ursache der zweckmäßigen Welteinrichtung *). Als sie beschlossen hatte, den chaotischen Zustand aufzuheben, so setzte sie die Materie in Kreisbewegung, welche von den kleinsten Theilen anfing, aber dann immer mehr um sich griff und zuletzt allgemein wurde. Durch diese Kreisbewegung (*δινος*) sonderte die Intelligenz die ungleichartigen Dinge, verband die gleichartigen, bildete daraus Körper, und gab auch dem Ganzen die Kreisbewegung, die noch jetzt fortdauert [45]) in den Gestirnen **). Drei Acte werden der

---

*) Aus dieser Lehre ist zu erklären, daß Anax. den Zufall verbannte, wie Plutarch. de plac. I, 29. Stob. ecl. p. 218. bemerkt, wo A. in dieser Hinsicht mit den Stoikern zusammengestellt wird. Eben so wird mit dieser Anerkennung der objectiven Zweckmäßigkeit der Begriff des Schicksals gebrochen, (vgl. Alex. Aphrodis. de fato. §. 2.) A. d. H.

45) Simplicius in Physica Arist. p. 33b). *και της περιχωρησιος της συμπασης νους εκρατησεν, ὡστε περιχωρησε την αρχην· και πρωτον απο του σμικρου ηρξατο περιχωρησαι. επει δε* (al: *επειτε*) *πλειον περιχωρεει, και περιχωρησει* (s. *περιεχωρησε*) *επι πλεον. και τα συμμισγομενα τε και αποκρινομενα και διακρινομενα, παντα εγνω νους. και ὁποια εμελλεν εσεσθαι, και ὁποια ην, και ὁσα νυν εστι, και ὁποια εσται, παντα διεκοσμησε νους· και την περιχωρησιν ταυτην, ἡν νυν περιχωρεει τα τε αστρα και ὁ ἡλιος και ἡ σεληνη και ὁ αηρ και ὁ αιθηρ, ὁι αποκρινομενοι.* [Die Fortsetzung dieses Bruchstücks in der Anm. 46. Ferner heißt es in einem Anaxagorischen Bruchstücke (bei Simplicius in phys. p. 67a) *επει ηρξατο ὁ νους κινειν, απο του κινομενου παντος απεκρινετο· και ὁσον εκινησεν ὁ νους, παν τουτο διεκριθη. κινουμενου δε και διακρινομενων ἡ περιχωρησις πολλῳ μαλλον εποιει διακρινεσθαι.* Das Letztere sagt auch der Anfang der Stelle Anm. 46. Zus. d. H.]

**) Wahrscheinlich, weil sein Blick in die Natur zuerst auf die Verhältnisse der Weltkörper fiel, nahm er die Kreisbewegung als die ursprüngliche an. Zugleich entspricht dieselbe dem

Intelligenz beigelegt: die Bewegung, die Scheidung der Stoffe, und die Verbindung derselben zu bestimmten Körpern, nebst der zweckmäßigen Einrichtung des Ganzen *). Unter diesen ist die erste Handlung die vornehmste, denn die Scheidung und Verbindung erfolgte durch die Bewegung von selbst, und die Kreisbewegung der Sonne, des Mondes und der Sterne ist die Fortsetzung der ursprünglichen, von der Intelligenz herrührenden Bewegung. Um diese Bewegung hervorzubringen, war eine Intelligenz nothwendig, weil sie allein die Kenntniß der Materien und aller in ihr enthaltenen einzelnen Stoffe, so wie des daraus zu bildenden Ganzen besaß. Nicht die ganze Masse, sondern nur einzelne Theile wurden zuerst in eine wirbelnde Bewegung [περιχωρησις, Kreisbewegung] gesetzt; nicht als hätte die Intelligenz nicht Kraft dazu gehabt, sondern weil sonst der Zweck, den die Bewegung bewirken sollte, die Scheidung, nicht hätte erreicht werden können **). Die Scheidung

---

Begriffe der Zweckmäßigkeit, indem die chaotische Vielheit (vgl. m. Anm. *) zu Satz VIII. S. 395.) nur durch diese Bewegung Einheit gewinnen konnte. A. d. H.

*) Daß die Scheidung und Einrichtung der Dinge überall im Raume, oder insbesondere auf der Erde, auf gleiche Weise vorgegangen, sagt er in der abgerissenen Stelle bei Simpl. in phys. p. 8, ανθρωπους τε συμπαγηναι, και ταλλα ζωα, ὁσα ψυχην εχει, και τοις γε ανθρωποισιν ειναι και πολεις συνῳκημενας, και εργα κατεσκευασμενα, ὡσπερ παρ' ἡμιν, και ηελιον τε αυτοισιν ειναι και σεληνην, και ταλλα, ὡσπερ παρ' ἡμιν, και την γην αυτοισι φυειν πολλα τε και παντοια, ὡς εκεινοι τα ονηϊστα συνενεικαμενοι εις την οικησιν χρωνται. Ταυτα μεν ουν μοι λελεκται, ὁτι ουκ αν παρ' ἡμιν αποκριθειη, αλλα και αλλη. Nur kann die Frage seyn, ob er hier das αλλη von andern Gegenden der Erde, oder von andern bewohnten Weltkörpern verstanden habe, welches letztere Ritter a. a. O. S. 287. annimmt. Auf jeden Fall will er die Allgemeinheit und Gleichheit jener Welteinrichtung aussprechen, nicht eine doppelte Weltbildung bezeichnen. Simplicius aber scheint bei seiner Erläuterung dieses Bruchstückes (s. die Stellen bei Schaubach p. 91 f.) den spätern Unterschied der intelligibeln und wahrnehmbaren Welt in die Lehre des Anaxagoras hineinzutragen. A. d. H.

**) Von diesem Grunde findet sich in des Anaxagoras Bruchstücken sowohl, als bei Aristoteles nichts. Nach meiner, mit den Worten des Anax. übereinstimmenden Ansicht läßt er die Scheidung immer

selbst ist die Absonderung der ungleichartigen Massen von einander; des Feinen von dem Groben, des Kalten von dem Warmen, des Lichten von dem Dunkeln, des Feuchten von dem Trocknen. Das Dicke, Feuchte, Dunkle, Kalte und Schwere sammelte sich in die Mitte, woraus die Erde und das Meer entstand. Das Warme, Lichte, Trockne, Leichte hob sich in die Höhe, in die Region des Aethers *). Eine absolut vollständige Scheidung

---

vollkommner werden mit der sich vermehrenden Bewegung, womit auch die Arten der Dinge immer bestimmter hervortreten. Daß er also die Wirksamkeit des *νους* in der Erscheinungswelt zunehmen und sich ausbreiten ließ, (doch so, daß das einmal Bewegte auch die Bewegung fortpflanzte. S. Anm. 45.) und somit Körper auch mittelbar entstehen, davon liegt, wie ich glaube, der Grund darin, daß Anaxagoras, welcher als ionischer Kosmophysiker von der Natur ausging, das Factum der Entwickelung vor Augen hatte und die Wirksamkeit des *νου;* vielleicht sich eben so dachte, wie die Entwickelung des immer mehr um sich greifenden Bewußtseyns im Menschen. So schließt sich seine Lehre vom Geiste an die Naturlehre an. Ritter (a. a. O. S. 256.) scheint den Grund jenes Fortschreitens in der Weltbildung darein zu setzen, „daß dem Geiste, als bewegendem Princip in seiner Wirkung kein entgegengesetztes Wesen" entgegenstehe, Anax. also „keinen Grund habe finden können, warum nicht die Bewegung im Bewegten nach der sogenannten Trägheit der Körper bleiben müsse." Allein abgesehen davon, daß das ursprünglich Ruhende, als solches dem Bewegenden entgegengesetzt, doch auch wieder in Ruhe zurückfallen könnte, und Anaxagoras auch eine Schranke der Ausscheidung annimmt; so erklärt dieß nicht, warum der *νους* nicht alles zugleich in Bewegung gesetzt habe, sondern eben „wie ein menschlicher Künstler erscheine, der mühsam und allmählich fortschreiten muß in seinem Werke, wenn er gleich voraus weiß, nach welchen Formen sich Alles gestalten werde." (Ritter 259 S.) Uebrigens ist es sehr annehmlich, daß A. durch die Unterscheidung der unmittelbaren und der fortgesetzten Bewegung die größere oder geringere Kraft der Dinge, welche er unmittelbar oder mittelbar auf das bewegende Princip bezog, bezeichnet habe. S. m. Anm. zu Satz XIII. S. 416. A. d. H.

*) Genauer, als die Anm. 46. angeführten Stellen, sprechen von dieser Scheidung die Bruchstücke bei Simplicius (in phys. 38b) *το μεν πυκνον και διερον, και ψυχρον και ζοφερον ενθαδε συνεχωρησεν, ενθα νυν ἡ γη. το δε αραιον και το θερμον και το ξηρον εξεχωρησεν εις το προσω του αιθερος.* Hiernach theilten sich diese Gegensätze, die auch in andern Bruchstücken (vgl. Anm. 24 u. 46.) vorkommen, in den unteren und oberen Raum, nach der Natur des Schweren und Leichten, wie auch die Stellen des Diogenes und Pseudoorigenes andeuten. Ritter (a. a. O. S. 277.) verknüpft

erfolgte aber keinesweges; sondern mit jedem Stoffe blieben Stoffe jeder Art gemischt, wie wir oben schon bemerkt haben[46]). Dieses ist eine unvermeidliche Inconsequenz dieses

---

scharfsinnig mit jenem Bruchstücke des Anax. auch die oben zu Anm. 26. angeführten Stellen, und versteht daher unter der Sammlung des Trocknen, Dünnen, Warmen und Hellen den Aether (oder das Feuer), dagegen er unter der Luft die Sammlung der Entgegengesetzten begreift. Genauer wird noch die Bildung der Erde insbesondere angegeben in dem Bruchstücke (bei Simplicius l. l. 38b) *ούτω γαρ τουτεων αποκρινομενων συμπαγνυται γῆ· εκ μεν γαρ των νεφελων ὕδωρ αποκρινεται, εκ δε του ὕδατος γη· εκ δε της γης λιθοι συμπηγνυνται ὑπο του ψυχρου;* durch Festwerden oder Verdichtung wird aus Luft Wasser, aus dieser Erde, und aus dieser bilden sich durch weitere Verdichtung Steine. Wenn Aristoteles (de coelo IV, 2.) den Anaxagoras nebst dem Empedokles tadelt, er habe nichts über das Schwere und Leichte bestimmt, so konnte dies von dem Mangel einer genauern Auseinandersetzung besonders in der Hinsicht gelten, daß Anaxagoras die Erdbeben für Bewegungen hielt, welche das in die Höhlen und Abgründe der Erde sich senkende Feuer hervorbringe; wobei Aristoteles fragen mußte, wie der Aether oder das Feuer, welches doch seiner Natur nach sich immer emporhebe, hier das Entgegengesetzte thue. Letzteres beweist die von Ritter ganz irrig citirte Stelle Arist. meteorolog. II, 7. *Α. μεν ουν φησι τον αιθερα πεφυκοτα φερεσθαι ανω, εμπιπτοντα δ᾽ εις τα κατω της γης και τα κοιλα, κινειν αυτην·* (wo sogar die von uns bewohnte Region der Erde, von der er sagt *συνειληφθαι δια τους ομβρους*, die obere heißt,) und dann: *τοτε γαρ ανω και το κατω νομιζειν ουτως εχειν, ὥστε μη προς την γην παντη φερεσθαι τα βαρος εχοντα των σωματων, ανω δε τα κουφα και το πυρ, ευηθες.* Doch läßt sich gegen diesen Tadel sagen, daß auch in der Erde noch Feuer bleibe nach Anax. Voraussetzung. Spätere leiten die Erdbeben von der Luft ab. — Auf die erste Bewegung und Scheidung bezieht sich ohne Zweifel das Bruchstück bei Simplicius (in phys. p. 8a) *οὕτω τουτεων περιχωρουντων τε και αποκριινομενων παρ ἡμιν ὑπο βιης τε και ταχυτητος. βιην δε ἡ ταχυτης ποιει. ἡ δε ταχυτης αυτων ουδενι εοικε χρηματι την ταχυτητα των νυν εοντων χρηματων εν ανθρωποις, αλλα παντως πολλαπλασιως ταχυ εστι;* nach welchem die vormalige Bewegung der Dinge für eine vielfach schnellere gehalten wird. Leider wissen wir den Grund dieser Behauptung nicht; vielleicht bestand er darin, daß die ursprüngliche Bewegung so heftig und schnell seyn mußte, um wiederzuhalten und die mittelbare Bewegung möglich zu machen. A. d. H.

46) Simplicius in Physica Aristotelis p. 33 b. *ἡδε περιχωρησις αυτη εποιησεν αποκρινεσθαι, και αποκρινεται απο δε του αραιου το πυκνον, και απο του ψυχρου το θερμον, και απο του ζοφερου το λαμπρον, και απο του διερου το ξηρον. μοιραι δε πολλαι πολλων εισι. παντaπασι δε ουδεν αποκρινεται ἑτερον απο του ἑτερου πλην νου. νους δε πας ὁμοιος εστι, και ὁ μειζων και ὁ*

Systems. Denn auf der einen Seite glaubte er die Veränderungen in der Sinnenwelt nicht erklären zu können, wenn er nicht annähme, daß jeder materielle Theil eines Körpers alle möglichen Stoffe in sich begreife; auf der andern Seite aber wird nicht durch diese Behauptung die Macht und Erkenntniß der Intelligenz beschränkt? Zwar schreibt er ihr keine Allmacht, sondern nur eine große Macht zu; aber er behauptete doch, daß sie alle Theile der chaotischen Masse kenne und unterscheide. Also kennt sie entweder nicht alles zu Trennende, oder ihre Macht reichte nicht so weit, um alles Heterogene von einander zu sondern. Denn wenn es ihr Wille war, daß das Chaos aufhörte, und die heterogenen Theile von einander getrennt wurden; so kann man fragen: warum blieb diese Scheidung an einer gewissen Grenze stehen? Etwa darum, daß es in der gebildeten Welt nicht an Stoff zu Veränderungen fehlte? Aber warum mußten denn Veränderungen vorgehen? Wenn die Intelligenz das Weltall einmal zweckmäßig eingerichtet hätte, war es denn nicht besser, daß alle Theile und das Ganze unverändert blieben? *)

ελασσων. ἑτερον δε ουδεν εστιν ὁμοιον ουδενι αλλῳ. αλλ' ὁτῳ πλειστα ενι, ταυτα ενδηλοτατα ἑν ἑκαστον εστι και ην. Diogenes Laert. II, §. 8. των δε σωματων τα μεν βαρεα τον κατω τοπον, ὡς την γην, τα τε κουφα τον ανω επισχειν, ὡς το πυρ. ὑδωρ δε και αερα τον μεσον· ουτω γαρ επι της γης πλατειας ουσης την θαλασσαν ὑποστηναι, διατμισθεντων υπο του ἡλιου των ὑγρων. Origenes philos. c. 8. το μεν ουν πυκνον και ὑγρον και το σκοτεινον και ψυχρον και παντα τα βαρεια συνελθειν επι το μεσον, εξ ὡν παγεντων την γην ὑποστηναι. τα δ' αντικειμενα τουτοις το θερμον και το λαμπρον και το ξηρον και το κουφον εις το προσω του αιθερος ὁρμησαι. [Die Abweichungen der beiden letzten Stellen von einander vereinigt Schaubach p. 132. so, daß Diogenes von der Mitte zwischen Aether und Erde, Pseudoorigenes aber von dem mittleren Theile der ganzen Welt sprechen soll.
Zus. d. H.]

*) Die Annahme einer nicht absolut vollständigen Scheidung, wie es unser Verf. oben, nicht ganz unangemessen ausdrückt, welche Anaxagoras in den Worten παντaπασι δε ουδεν αποκρινεται ἑτερον απο του ἑτερου, und auch in dem scheinbar widersprechenden Bruchstücke: ουδε διακρινεται, ουδε αποκρινεται ἑτερον απο του ἑτερου (Simpl. in phys. 38a) ausspricht, wird noch bestimmter in

Wir haben übrigens zu wenige und unzusammenhängende Nachrichten von dem ganzen Umfange seiner Weltbildung, um diese Seite seines Systems vollständig überschauen zu können. Indessen wollen wir doch das Wenige sammeln, und daraus den Umfang und die Art der Wirksamkeit der Intelligenz bei der Weltbildung noch näher zu bestimmen suchen.

XII.) Die Kreisbewegung der Luft, des Aethers und der Sterne leitet Anaxagoras ausdrücklich von der Intelligenz (Anm. 45.) ab. Ob er auch die Bildung der Sterne der Intelligenz beilegte, ist eine andere Frage, welche zu bejahen wir keine Gründe haben. Denn er behauptete nach einigen Schriftstellern, die Sonne wie die andern Himmelskörper wären ursprünglich große Steinmassen auf der Erde gewesen, welche durch die Wirbelbewegung der Luft in die Höhe geschleudert, und durch

---

den Bruchstücken (bei Simpl. l. l. p. 106a) *μη δ' ενδεχεσθαι παντα διακριθηναι* (vgl. Schaubach a. a. O. p. 118.) und: (Simpl. l. l. 37b) *ου κεχωρισται τα εν ἑνι κοσμω, ουδε αποκεκοπται πελεκει, ουτε το θερμον απο του ψυχρου, ουτε το ψυχρον απο του θερμου*, gelehrt. Anaxagoras fand sich nehmlich eben so wohl durch die Wahrnehmung der nur relativen Verschiedenheit der Dinge, als auch durch die Idee der Einheit der Welt (des *κοσμος*), in so fern dieselbe von dem ordnenden *νους*, der reinen Einheit (s. oben) herrührt, genöthigt, eine Scheidung, welche zur Trennung der Dinge würde, zu läugnen („die Dinge in einer Welt sind nicht mit der Axt zu durchhauen.") Noch näher wird diese Untrennbarkeit erklärt in dem Bruchstücke bei Simpl. p. 35a *και ὁτε δε ισαι μοιραι εισι του τε μεγαλου και του σμικρου, πληθος και οὑτως αν ειη. και εν παντι παντα. ουδε χωρις εστιν ειναι. αλλα παντα παντος μοιραν μετεχει· ὁτε δε τουλαχιστον μη εστιν ειναι* (vgl. das Bruchstück oben in m. Anm. zu Satz III, p. 383.) *ουκ αν δυναιτο χωρισθηναι, ουδ' αν λιαν αφ' ἑωϋτου γενεσθαι. αλλ' ὁπερ περι αρχην ειναι, και νυν παντα ὁμου· εν πασι δε πολλα ενεστι, και των αποκρινομενων ισα πληθος εν τοις μειζοσι τε και ελαττοσι.* Indem es nehmlich kein Kleinstes giebt, kann die Scheidung des *νους* ins Unendliche fortschreiten, ohne zur Trennung der Dinge zu werden. Somit ist zwar allerdings hier eine in den Dingen vorhandene Schranke der Wirksamkeit des *νους*; aber eine solche, die der *νους*, als anordnendes und erkennendes Prinzip, zugleich sich selbst setzt. Diese Ansicht wird nicht verändert, wenn man auch annimmt, daß A. mehrere bewohnte Welten angenommen habe, (Simpl. l. l. p. 6b) denn er faßte sie doch in einer höhern Einheit (Welt) zusammen. A. d. H.

den Aether glühend worden wären. Damit stimmt auch seine Meinung überein, daß zuweilen aus der Sonne Steine auf die Erde und das Meer herabfielen 47).

Die Entstehung der Pflanzen erklärte er aus physischen Ursachen *). In der Luft, sagte er, sind die Keime und Stoffe aller Dinge befindlich; diese wer-

---

47) Plutarchus Lysand. Vol. III. p. 144. λεγεται δ' Αναξαγοραν προειπειν, ὡς των κατα τον ουρανον ενδεδεμενων σωματων, γενομενου τινος ολισθηματος, η σαλου; ριψις εσται και πτωσις ἑνος απορραγεντος. ειναι δε και των αστρων ἑκαστον ουκ εν ῃ πεφηνε (πεφικε) χωρα· λιθωδη γαρ οντα και βαρεα, λαμπειν μεν αντερεισει και περικλασει του αιθερος, ἑλκεσθαι δε ὑπο βιας σφιγγομενον (σφιγγομενα) δινῃ και τονῳ της περιφορας, ὡς που και το πρωτον εκρατηθη μη πεσειν δευρο, των ψυχρων και βαρεων αποκρινομενων του παντος. Die Sonne, sagte er, sey μυδρος διαπυρος. (Diogenes Laert. II, §. 8,) worunter die Ausleger bald einen glühenden Stein, bald einen feurigen Klumpen oder eine Feuerkugel verstehen. Die erste Erklärung stimmt mit andern Sätzen der Anaxagorischen Naturlehre überein, und wird durch die meisten Zeugnisse der Alten bestätigt. Man sehe die oben Anm. 7. angeführten Stellen und vergleiche Bayle Dict. Anaxagore Nat. B.

*) Ueber die Pflanzen insbesondere finden wir bei Aristoteles (de plantis I, 2.) die Stelle: ειπε δε Αναξαγορας, οτι ἡ ὑγροτης τουτων (φυτων) εστιν απο της γης. και δια τουτο εφη προς Λεχινεον, δτι ἡ γη μητηρ μεν εστι των φυτων, ὁ δε ἡλιος πατηρ. mit welcher sich des Diog. L. Angabe (Anm. 48.) leicht vereinigen läßt; schwerer die des Theophrast, (s. Anm. 48.) welcher Luft und Wasser als Grundbedingungen derselben setzt. — Merkwürdig ist es nun, daß er nach Aristoteles de plant. I, 1. Vgl. Plutarch. quaest. nat. I, init. (ed. Hutt. Vol. XIII. p. 1.) die Pflanzen wie Empedokles für lebendige Geschöpfe hielt, welche angenehme und unangenehme Empfindungen haben, wie er aus dem Fallen und Wachsen der Blätter schloß (Αναξ. δε ζωα ειναι, και ἡδεσθαι και λυπεισθαι ειπε, τη τε απορροη των φυλλων και τη αυξησει τουτο εκλαμβανων und später Αναξαγορας και ὁ Δημοκριτος και ὁ Εμπεδοκλης και νουν και γνωσιν εχειν ειπον τα φυτα) und daß er ihnen Athem (πνοην) zuschrieb (Vgl. I. I. Cap. 2. und de respir. 2.) — Von allen lebendigen Wesen nun behauptet er eine doppelte Erzeugung, eine ursprüngliche, aus den s. g. Elementen, die hier selbst als zusammengesetzte Körper erscheinen, und eine nachfolgende durch Geschlechtsfortpflanzung. (Diog. II, 9. ζωα γινεσθαι εξ ὑγρου και θερμου και γεωδους. ὑστερον δε εξ αλληλων) wobei man an Anaximander erinnert wird. Die Entstehung der Geschlechtsverschiedenheit erklärt er (nach Arist. de gen. animal. IV, 1. Plut. de plac. IV, 7. Diog. L. II, 6.) wie Parmenides und Empedokles. (Vgl. die Stellen bei Schaubach p. 183.)

A. d. H.

bey dem Wasser zugeführt, und daraus entstehen die Pflanzen[48]). Wahrscheinlich erklärte er auf ähnliche Art die Entstehung der Thiere, denn die Luft enthält die Stoffe von allen Dingen *).

---

48) Diogenes Laert. II, §. 9. (s. d. Anmerk. auf voriger Seite.) Theophrastus historia plantar. III, c. 2. *Αναξαγορας μεν τον αερα παντων φασκων εχειν σπερματα· και ταυτα συγκαταφερομενα τῳ ὑδατι γεννᾳν τα φυτα.*

*) Wir setzen hier noch folgende Lehren hinzu. Nach der Einrichtung des anaxagorischen Weltgebäudes steht die Erde in der Mitte (s. m. Anm. zu S. 407. und die Stelle in der Anm. zu S. 415.) der Aether als das Aeußerste über ihr, dazwischen Luft und Wasser (nach Diog. II, 8.). Nach Aristoteles (de Coelo II, 13.) nahm Anax. nebst Anaximenes und Demokrit an, daß die Breite oder die platte Form der Erde die Ursache sey, warum sie in der Mitte bleibe, und die untere Luft bedecke (*επιπωματιζειν*); diese unter ihr befindliche, im untern Raume zusammengedrängte Luft befinde sich im ruhenden Zustande. Noch einen andern Grund führt Ritter a. a. O. nach Simplicius (de coelo p. 91 a. u. 128 a. in phys. p. 87 b.) an, nehmlich die Kraft des Wirbels, in welchem die schweren Körper die Mitte einzunehmen pflegen. Die Sterne, der ätherischen Region angehörig, deren Wärme wir wegen ihres Abstandes nicht wahrnehmen können (Orig. philos. C. 8.) bewegen sich im Kreise um die Erde u. werden durch die Schnelligkeit ihres Umschwungs in ihrer Bahn erhalten (Simpl. l. l.). Von den Gestirnen und von der Sonne, die den wärmsten Ort einnimmt (nach Orig. l. l.) sagen die meisten Berichte, sie seyen Steine, Steinmassen (so sagt die sich wahrscheinlich auf Anaxagoras beziehende Stelle Plato de legg. XII. p. 967 c. *τα προ των ομματων παντα αυτοις εφανη τα κατ᾽ ουρανον φαινομενα μεστα ειναι* λ ι θ ω ν κ α ι γ η ς *και πολλων αλλων αψυχων σωματων* u. Diog. L. heißt es gar *ὡς ὁλος ὁ ουρανος εκ* λ ι θ ω ν *συγκειτο* etc.) Erinnern wir uns nun an das Fragment bei Simpl. in phys. p. 38 b. (s. m. Anm. zu S. 407. u. vgl. damit Achilles Tatius isagog. in Arat. C. II.) nach welchem die Steine sich aus der Erde (hier aber ist das s. g. Element gemeint, verdichten (*συμπηγνυνται*), so können wir die Gestirne als die aus der Erde d. i. den schweren Erdtheilen sich verdichtenden Steinmassen ansehen, welche, wie von andern berichtet wird, durch den feurigen Aether im Umschwunge fortgerissen und zum Glühen gebracht sind, und durch das Zurückstralen des Aethers leuchten (s. d. Stelle des Plutarch Anm. 47. vgl. Simpl. p. 106 a.) Vielleicht wurde diese Behauptung von der Entstehung der Gestirne aus den dichteren Erdtheilen hernach in die Meinung verwandelt, dieselben seyen aus der Erde abgerissene und nach oben geschleuderte Steine (Plutarch. de plac. II, 13.); um so mehr, da Anax. auch annahm, daß Steinmassen aus der Sonne auf die Erde herabfielen. (Carus, Anax. u. s. Zeitgeist S. 445 ff.) Die Entstehung der Gestirne aber scheint mit der ersten Bewegung zusammenzufallen,

Also scheint Anaxagoras der Intelligenz nur den Anfang der Bewegung in der Welt beigelegt, und

---

womit ihre Bildung zugleich dem νοῦς unmittelbar angehört; von diesem ersten Ursprung u. der ewigen Bewegung derselben müssen wir die durch nachfolgende Revolution entstehenden Veränderungen unterscheiden (s. d. Stelle des Plutarch Anm. 47.) Von einer solchen Revolution wird Plut. de plac. II, 8. Diog. II. 9. gesprochen, nach welcher die Sterne, welche sich anfangs in Kreisen an dem kuppelförmigen Himmelsgewölbe um den Polarstern gedreht, sich gen Mittag geneigt hätten, womit die Bewohnung der Zonen in Verbindung gesetzt wird. Die gewöhnliche Bewegung der Gestirne ist die Kreisbewegung derselben um die Erde von Osten nach Westen (Plut. de plac. II, 16.) ohne Unterschied. Die Kometen ließ er nebst Demokrit (nach Arist. meteorol. I, 8. Diog. II, 9.) aus dem Zusammenlaufen zweier Planeten entstehen. (Vgl. Schaubach p. 167 sq.). Zu den unbedeutenderen Revolutionen gehören auch die Sternschnuppen (Plut. de plac. III, 2. Stob. ecl. phys. p. 580. Diog. L. II, 9. oder die durch Bewegung des Himmels herabfallenden und verlöschenden Aetherfunken. — Die Milchstraße erklärt er als den Glanz derjenigen Sterne, welche durch Entgegenstehen der Erde die Strahlen der Sonne nicht treffen. (Arist. meteorol. I, 8. Vgl. Plut. de plac. III, 1. Diog. L. l. l.) — Daß er den Mond für einen von der Sonne erleuchteten und bewohnten Himmelskörper gehalten (Plato Cratyl. p. 409.) darüber s. d. folgende Anm. S. 414; nach Plutarch (Nic. 23. ed. Hutten. Vol. III. p. 391.) soll er auch zuerst das Abnehmen und Zunehmen des Mondes genauer erklärt (s. Schaubach S. 163.) und das Gesicht im Monde aus dessen verschiedenen Bestandtheilen und Inhalt (nach Stob. ecl. phys. p. 562. Plut. de plac. II, 30.) abgeleitet haben; so wie er ferner die Mondfinsternisse aus dem Schatten der Erde oder anderer Himmelskörper (nach Stob. ecl. phys. p. 560. Vgl. Schaubach p. 168.) und die Sonnenfinsternisse durch den Mondschatten (nach Orig. philos. p. 8.) erklärte. — Ein vorzüglicher Gegenstand seiner Betrachtung scheint auch das Verhältniß der Sonne zur Erde gewesen zu seyn, was auch aus der Ansicht hervorleuchtet, daß er die Sonne den Vater der Pflanzen nannte. S. m. Anm. zu S. 411. Von ihr leitet er die Wärme ab, welche die Luft in eine Schwingung versetzt, die wir an der Bewegung der Sonnenstäubchen wahrnehmen (Aristot. problem. XI. quaest. 33. Plut. Sympos. VIII. p. 3. ed. Hutt. p. 355. Auf die Bildung der Erde wirkte sie bedeutend ein, indem die Luft aus dem Feuchten und Schweren sich ausschied, und dann das Wasser von der Erde sich absonderte (Plut. de plac. III, 16. Diog. II, 8.) welches dann wieder durch den Regen genährt wird (vgl. Schaubach p. 178. Ritter a. a. O. S. 281.) Ueber die Entstehung der Jahreszeiten durch die Bewegung der Sonne scheint er (nach Plut. II, 23. Stob. l. l. p. 526.) sehr mangelhafte Vorstellungen gehabt zu haben. (S. Schaubach p. 169.) Endlich erklärte er auch andere Himmels- und Erderscheinungen, z. B. Donner und Blitz (Arist. meteor. II, 9. Plut. plac. III, 3. Stob. ecl. p. 592. vgl. Schaubach p. 170.) Sturm und Winde (Plut. et Stob.

durch die Bewegung, durch bloßen Naturmechanismus, bei dem selbst der Zufall nicht ausgeschlossen war*), ohne weitere Mitwirkung der Intelligenz die Entstehung der übrigen Naturwesen erklärt zu haben. Denn wenn er weder bei den Sternen noch bei den organisirten Wesen, deren Erscheinungen am ersten den Forscher verleiten könnten, zu übersinnlichen Kräften seine Zuflucht zu nehmen, die Intelligenz als bildende Ursache annahm, so darf man das noch weit weniger bei andern Dingen erwarten. Die Bewegung der Sterne war die am ersten und stärksten in die Augen fallende Regelmäßigkeit in der Welt, und diese leitete auch Anaxagoras von einer Intelligenz her, so wie sie ihn auch zuerst darauf geführt hatte **)

---

l. l. Schaubach p. 171.) Regenbogen (Plut. III, 5.) Hagel (Schaubach p. 173.) Erdbeben (s. oben S. 408. vgl. Schaubach p. 177.) durch jene Bewegung und die Verhältnisse der Wärme, des Lichts und des Feuers; ferner die Stimme, das Echo (Plut. de plac. IV, 19.) und die leichtere Fortpflanzung des Schalls bei Nacht, durch den ruhigeren Zustand der Luft bei Nacht (nach Arist. probl. XI, 33. Plut. Sympos. VIII, 3. ed. Hutt. Vol. XI. p. 355.) A. d. H.

*) S. oben den Schluß meiner Anm. zu S. 401 f. Was unser Verf. hier übrigens sagt, daß Anax. dem νους nur den Anfang der Weltbewegung beigelegt zu haben scheine, hebt er im folgenden Satze wider auf, wo er auch die Fortdauer derselben mit Recht von ihm abhängig macht; er hätte also jenes höchstens nur von der unmittelbaren Bewegung sagen können. Aber auch vom Zufall kann in diesem Systeme nicht die Rede seyn s. m. Anm. zu S. 405. und zu Satz XV.

**) Wir berühren hier noch die Lehre von der Mehrheit bewohnter Welten. Kein einziges Bruchstück redet bestimmt von mehreren gleichzeitigen bewohnten Weltkörpern. Am meisten sind die Bruchstücke dahin gezogen worden, in welchen A. von einer Scheidung der Dinge wie bei uns spricht (s. m. Anm. zu S. 406. u. zu S. 408 u. 409.), was aber auch von verschiedenen Zeiten oder von verschiedenen Orten der Welt gemeint seyn kann. Vgl. Carus, Anaxagoras und sein Zeitgeist S. 441. Ritter nimmt die erstere Behauptung an; a. a. O. S. 288. Mir scheint diesem die Ansicht des A., daß Sonne und Sterne glühende Steinmassen seyen, entgegenzustehen; dagegen Anaxagoras unter andern den von der Sonne erleuchteten Mond (vgl. Plato Cratyl. p. 409 A. Stob. ecl. phys. p. 558, 564.) wie eine Erde beschreibt (Stob. p. 550. Diog. L. II, 8. Plut. de plac. II, 25.) und ihn auch bewohnt vorstellt. (Vgl. Plato apol. p. 26. D. Leg. X. p. 886 D. welche Stellen Ritter nicht angeführt hat.) Von einer successiven Mehrheit der Welten, und also von einem

XIII.) Aber **Anaxagoras** behauptete auch, daß die **Intelligenz alle Dinge durchdringe, und sie bestimme** 49). Dieses muß noch näher untersucht werden. Die **Intelligenz** hat in diesem Systeme einen doppelten Charakter; sie ist nehmlich die allgemeine, erste **Bewegkraft**, und zweitens **erkennendes Wesen** 50). Da alle Materie ursprünglich **träge** und ohne eigne Bewegkraft ist, so ist eine Kraft erforderlich, welche sie in Bewegung setzt. Dieses wirkt nun die **Intelligenz**. Wahrscheinlich aber leitet er nicht allein die **erste** Bewegung, sondern auch die **Fortdauer** derselben von ihr ab *). In dieser Rücksicht also muß sie alle Dinge durchdringen. Zweitens als erkennendes Wesen ist die **Intelligenz** das **Princip aller Empfindung und Vorstellung in der Welt, welches in allen lebenden Wesen wirkt, und die Ursache aller ihrer animalischen und geistigen**

Wechsel und Untergang der Welten berichten nur die Späteren z. B. Stobaeus ecl. phys. p. 416, wo mehrerer Philosophen Meinungen ungenau zusammengefaßt werden. Nach seiner Vorstellung des Werdens (s. das oben zu Satz V Bemerkte) ist der *κοσμος* die durch Bewegung des *νους* entsprungene Welteinrichtung, unveränderlich (daher auch nach Aristot. phys. I, 4 (5) Simpl. p. 33 a. richtig sagt: *πρωτον μεν τῳ τον Αναξαγοραν λεγειν ἅπαξ γενομενον τον κοσμον εκ του μιγματος διαμενειν λοιπον ὑπο του νου εφεστωτος διοικουμενον τε και διακρινομενον* u. ad. Ar. de coelo p. 91 b. *ἥ τε του ουρανου κινησις αϊδιος διαμενει και η της γης εν τῳ μεσῳ στασις ὡς Εμπεδοκλης εδοκει λεγειν και Αναξαγορας.* Vgl. damit den Grund der fortwährenden Himmelsbewegung de coelo p. 91, u. Carus de fontib. Anax. cosmotheol. p. 705. wo auch angeführt wird, daß Anax. nach Suidas den *νους* in dieser Hinsicht *φρουρος*, Wächter, Erhalter der Ordnung genannt habe. Die Erhaltung der Weltordnung im Ganzen, und daß der *κοσμος* nicht wieder in das Chaos zurückfallen kann, schließt aber nicht die Veränderungen im Einzelnen, und die Revolution der Weltkörper aus (vgl. Ritter a. a. O. S. 283.); und darauf scheinen sich Stellen, wie die des Stobäus zu gründen. A. d. H.

49) Plato Cratylus ed. Bip. Vol. III. p. 290. (Man sehe Anm. 36.)

50) Aristoteles de anima I, c. 2. *αποδιδωσι δ' αμφω τῃ αυτῃ αρχῃ το τε γινωσκειν και το κινειν, λεγων νουν κινησαι το παν.* [S. m. Anm. zu S. 400.]

*) Dieses ist nach dem in der Anm. zu dem vorigen Satze Bemerkten **gewiß**. A. d. H.

Aeusserungen ist. Nach Anaxagoras System ist es nur eine Seele, ein Geist, der sich gleichsam in alle lebende Wesen ergossen und vertheilt hat. Hier ist also auch wieder eine Art von Durchdringung, aber wahrscheinlich von anderer Art, als die Durchdringung unbelebter Wesen [51]).

Indessen unterschied Anaxagoras hier zuweilen zwischen den Erscheinungen der Animalität und der Vernunft; er nannte das Princip jener Seele (ψυχη) das Princip dieser νους im engern Sinne. Zuweilen aber machte er keinen Unterschied zwischen beiden *). Denn Anaxagoras

---

51) Plato Cratyl. p. 400 A. (ed. Bip. Vol. III. p. 263.) και την των αλλων ἁπαντων φυσιν ου πιστευεις Αναξαγορᾳ νουν και ψυχην ειναι την διακοσμουσαν και εχουσαν. Aristotel. de anima I, c. 2. Ἀναξαγορας δε ἡττον διασαφει περι αυτων. Πολλαχου μεν γαρ το αιτιον του καλως και ορθως τον νουν λεγει. ἑτερωθι δε τον νουν ειναι τον αυτον τη ψυχη. εν ἁπασι γαρ ὑπαρχειν αυτον τοις ζωοις και μεγαλοις και μικροις, και τιμιοις και ατιμωτεροις. Anaxagoras drückte sich selbst darüber so aus: ὁσα γε ψυχην εχει και μειζω και ελασσω, παντων νους κρατει. Simplicius in Physica Arist. p. 33 b. [In der obigen Stelle de anima I, 2. sagt Aristoteles vorher: Anax. und wer irgend den Satz ausgesprochen, daß der νους alles bewegt habe, nehme die Seele als Bewegkraft (ψυχην ειναι λεγει την κινουσαν), aber erkläre doch nicht geradezu νους und ψυχη für identisch; und später: er scheine sie zwar zu unterscheiden, aber bediene sich beider wie einer Natur. (ἐοικε μεν ἑτερον λεγειν ψυχην τε και νουν. — χρηται δ'αμφοῖν ὡς μιᾳ φυσει· und setzt hinzu: πλην αρχην τε τον νουν τιθεται μαλιστα παντων· μονον γουν φησιν αυτον των οντων ἁπλουν ειναι, και αμιγη τε και καθαρον· αποδιδωσι δε etc. s. weiter Anm. 50. Nach dieser Stelle sollte man fast annehmen, daß A. durch ψυχη nur das Partikuläre, durch νους das allgemeine göttliche Princip der Bewegung und Ordnung bezeichnet habe. Zus. d. H.]

*) Anaxagoras behauptet bestimmt, (Simpl. in phys. Ar. p. 35 a.) nur in einigen Dingen ist der νους (εστιν οἱσιν και νους εστι. Hierbei ist jedoch an keine Vermischung mit dem Materiellen zu denken; denn von dem νους sagt Anax. μεμικται ουδενι χρηματι (vgl. Anm. 38.) Ob nehmlich gleich der νους Alles bewegt und bildet, und die Absonderung der Dinge überhaupt bewirkt hat (Anm. 45.) so fing doch die Absonderung durch Bewegung vom Kleinen an, und griff immer mehr um sich (siehe oben S. 407.); zuerst wurde das Erdige vom Feuchten, das Warme vom Kalten rc. abgesondert. Ganz von dem andern geschieden ist nichts, außer dem νους. Und die Thätigkeit des νους, die Scheidung, hat also auch ihre Schranke. Am weitesten nun scheint die Scheidung gekom-

scheint sich mehr mit der Außenwelt, als mit der geistigen Natur des Menschen beschäftigt zu haben. Daher waren seine Begriffe über die Seelenkräfte noch verworren. Aristoteles macht hier die Einwendung, es sey unmöglich, daß in allen Thieren, ja in allen Menschen, ein und dasselbe Princip des Vorstellens wirken könne. Denn wie sollte dann der Unterschied, der in Ansehung der geistigen Fähigkeiten unter den Menschen statt findet, und der Mangel der Ver-

---

men zu seyn bei dem Lebendigen. Wenn er daher im obigen Satze sagt: nur in einigen Dingen ist der νους, oder einige haben den νους, so gilt dieses wohl von dem Lebendigen, nach dem Satze: ὁσα γε ψυχην εχει και μειζω και ἐλασσω, παντων νους κρατει. Und so müssen wir unterscheiden zwischen νους als allgemeiner (objectiver) Bewegkraft und dem νους in subjectiver Bedeutung, als Eigenschaft einzelner Wesen, welche, ohne Vermischung, zu dem Organismus derselben hinzutritt, oder ihn bewegt, u. wohl eins ist mit der ψυχη s. Anm. 51. Zusatz. Hierbei bemerkt Ritter sehr richtig, (a. a. O. S. 291.) daß Anax. der Bewegung der Himmelskörper keine so unmittelbare Beziehung auf den Geist gab, als der Bewegung der lebendigen Wesen, und jene nicht beseelt nannte, (vgl. Plutarch. vita Lysandri C. XII. u. Plato de legg. XII. p. 967.) obgleich er die Bewegung des Himmels für die unmittelbare Wirkung des νους hielt. — Stellen der Spätern deuten dahin, daß er den νους in der letzten Bedeutung als selbstbewegend betrachtete. — Nun aber fragt es sich, was Anaxagoras für lebendig gehalten. Aristoteles wirft ihm (in der Anm. 51. angeführten Stelle) vor, er habe den νους an vielen Orten für die Ursache des Schönen und Rechten (d. h. als etwas Höheres) angesehen, anderwärts aber Vernunft und Leben (νους und ψυχη) für dasselbe genommen; letzteres nehmlich, indem er ihn allem Lebendigen beigelegt. Dieß aber erklärt sich genauer, wenn wir uns erinnern (s. m. Anm. zu S. 411.) daß A. auch die Pflanzen für ζωα hielt und ihnen Athem zuschrieb; weshalb auch wohl der Pseudoplutarch IV, 3. Vgl. Stob. ecl. phys. I, p. 796. berichtet, Anax. habe die Seele für luftartig gehalten. Da nun der νους sich immer gleich ist, und er hier allem Lebendigen beigelegt wird, so sind Pflanzen, Thiere und Menschen nach dieser Ansicht im Verstande nicht verschieden. So blieb dem Anax. nichts übrig, als die Verschiedenheit zwischen den Pflanzen, Thieren, Menschen in die Verschiedenheit der Organisation zu setzen; welche jedoch selbst wieder von der Bewegung des νους abhängt, was durch die Anm. 52. angeführte Stelle des Aristoteles bestätigt wird. — Wenn wir übrigens der Angabe des Pseudoplutarch (de plac. V, 25.) trauen, so sah Anaxagoras den Schlaf nur für einen körperlichen Zustand, und den Tod für Trennung (διαχωρισμος) vom Körper an. — So könnte man vielleicht auch weiter schließen, daß er die menschliche Seele für unvergänglich gehalten, ohne doch an den Begriff der Unsterblichkeit zu denken. A. d. H.

nunft bei den Thieren erklärt werden? Allein er hat dabei vergessen, daß Anaxagoras nach seiner eignen Bemerkung den Vorzug des Menschen in Rücksicht seines Verstandes aus seiner äußern Organisation, nehmlich daraus erklärt, daß er Hände habe [52]. Und dieses ist consequent gedacht. Denn wenn es eine und dieselbe Kraft ist, durch welche Menschen und Thiere denken, so muß die größere Verstandesfähigkeit der einen in einem äußern Umstande liegen. Uebrigens behauptete auch Anaxagoras, daß ein größerer und kleinerer Verstand der Qualität nach nichts Verschiedenes sey [53].

XIV.) Aus diesen Bemerkungen ergiebt sich das Resultat, daß Anaxagoras, so sehr er auch anfänglich die Intelligenz als ein außerweltliches *) Wesen betrachtet, sie doch zuletzt mit in das Weltganze hineinzieht. Sie ist die einzige thätige Kraft des Ganzen und die Seele der Welt, in und durch welche Alles lebt, empfindet und denkt. **) Sie durchdringt alle Theile, und

---

52) Aristoteles de anima I. c. 2. de partibus animalium IV, c. 10. *Αναξαγορας μεν ουν φησι δια το χειρας εχειν φρονιμωτατον ειναι των ζωων τον ανθρωπον.* [Plut. de fraterno amore C. II. *ὡστε Αναξαγοραν — εν ταις χερσι την αιτιαν τιθεσθαι της ανθρωπινης σοφιας και συνεσεως.* Plut. de fortuna C. III. p. 98. (ed. Hutten. Vol. VII. p. 306.) *εν πασι τουτοις ατυχεστεροι των θηριων εσμεν. εμπειρια δε και μνημη και σοφια και τεχνη, κατα Αναξαγοραν, σφων τε αυτων χρωμεθα και βλιττομεν και αμελγομεν και φερομεν και αγομεν συλλαμβανοντες.*] Wenn Plutarchus de decretis Philosoph. V, c. 20 sagt: *Αναξαγορας παντα τα ζωα λογον εχειν τον ενεργητικον, τον δ' οιονει νουν μη εχειν τον παθητικον, τον λεγομενον του νου ἑρμηνεα,* so ist wohl etwas Wahres darin, aber es ist durch die Terminologie der Aristotelischen Philosophie entstellt.

53) Simplicius in Physica Aristot. p. 33 b. *νους δε πας ὁμοιος εστι και ὁ μειζων και ὁ ελασσων.*

*) s. oben m. Anm. zu S. 398.

**) Hierin beruht die Inconsequenz der Anaxagorischen Lehre. Von der einen Seite muß man annehmen, kommt den Urstoffen die Bewegung von aussen, und in sofern ist diese Betrachtungsweise mechanisch zu nennen; aber anderntheils sind die Dinge auch in einander und nicht durch leeren Raum getrennt (vgl. Anm. zu S. 409 f.), vielmehr der *νους* auf gewiße Weise (doch ohne Vermischung) in ihnen. Vgl. auch Ritter 242 S. ff. A. d. H.

sie bewohnt gleichsam theilweise die organisirten Körper, welche durch sie belebt werden. Sie ist also ein constitutiver Theil des Weltalls.

Daher steht die Intelligenz in einem realen Verhältniße der Welt, und so lange diese fortdauert, kann jenes nicht aufhören, weil sie die wirkende Kraft derselben ist. Man kann daher in einem gewissen Sinne sagen, daß die Erhaltung der Welt von der Intelligenz abhange [54].

XV.) Uebrigens war Anaxagoras mehr Physiker, als Metaphysiker. Daher braucht er selbst die Intelligenz, als ein Naturwesen, zur Erklärung der Erscheinungen, und zwar nur dann, wenn er keinen andern Erklärungsgrund anzugeben weiß. Dieses ist ihm schon von ältern Philosophen zum Vorwurf gemacht worden. „Ich freute mich, sagt Plato, als ich im Anaxagoras las, die Vernunft sey die weltbildende Ursache; denn ich erwartete, er werde nun zeigen, wie die Intelligenz Alles nach Ideen und Zwecken auf das Beste eingerichtet habe, und darin [daß es so am Besten sey] den letzten Grund von allem, was ist, suchen. Allein wie sehr fand ich mich hernach getäuscht, als ich sah, daß er von der Idee einer Intelligenz keinen Gebrauch mache, noch aus ihrer Causalität irgend eine Einrichtung der Welt ableite, sondern vielmehr Alles durch den Aether, die Luft, das Wasser und alle andere materielle Dinge entstehen lasse" [55]. Auch Aristoteles tritt diesem Tadel bei.

---

54) Aristoteles Physicor. III, c. 4. ου ταυτης αρχη, αλλ᾿ ἁυτη των αλλων ειναι δοκει, και περιεχειν ἁπαντα και παντα κυβερναν, ὡς φασιν ὁσοι μη ποιουσι παρα το απειρον αλλας αιτιας, οἱον νουν η φιλιαν, και τουτο ειναι το θειον. [Daher auch der νους nach Suidas φρουρος heißt s. m. Anm. zu S. 415.
Zus. d. H.]

55) Plato in Phaedone c. 46. p. 97 C. Steph. ἡγησαμην, τον νουν κοσμουντα παντα κοσμειν και ἑκαστον τιθεναι ταυτῃ, ὁπῃ αν βελτιστα εχῃ — 98. B. επειδη προιων και αναγιγνωσκων, ὁρω ανδρα τῳ ουδεν χρωμενον, ουδε τινας αιτιας επαιτιωμενον, εις το διακοσμειν τα πραγματα, αερας δε και αιθερας και ὑδατα

„Die Intelligenz, sagt er, ist dem Anaxagoras nur eine Maschine, deren er sich wie die Schauspieldichter zur Weltbildung bedient. Nur dann, wenn er keinen Grund entdecken kann, warum dieses oder jenes nothwendig so, und durch welche Natursache es ist, dann muß sie ihn aus der Verlegenheit reißen. Im Uebrigen macht er alles eher, als die Vernunft, zur Ursache des Gewordenen [56]). Allein diesen Tadel verdient Anaxagoras nur als Metaphysiker, wenn er von Allem, was ist, den letzten Grund, der nothwendig ausser der Erfahrungswelt liegen muß, hätte erklären wollen, und doch meistentheils dazu materielle Ursachen gebraucht hätte, nicht aber als Physiker, der als solcher die Natur aus Natur erklären, und alles Uebersinnliche entfernen muß. Es ist nicht zu vermuthen, daß er die erhabene Idee von einer Intelligenz rein aufgefaßt hatte, wie sie Plato sich dachte, und dieser schiebt ihm unvermerkt seinen eignen Gesichtspunkt unter, Alles aus Ideen erklären zu wollen. *) Daß er diesen

---

αιτιωμενον, και αλλα πολλα και ατοπα. [Vgl. mit dieser Stelle Plutarch. de defectu oraculor C. 47. (ed. Hutten. IX, 377.) Zus. d. H.]

56) Aristoteles Metaphysicor. I. c. 4. Αναξαγορας δε γαρ μηχανῃ χρηται τῳ νῳ προς την κοσμοποιΐαν, και όταν απορηση, δια τιν αιτιαν εξ αναγκης εστι, τοτε παρέλκει αυτο (αυτον), εν δε τοις αλλοις παντα μαλλον αιτιαται των γιγνομενων η νουν. [Auf diesen Tadel stützt sich auch Eudem. bei Simpl. in phys. Ar. p. 73 b. u. Clem. Alex. Strom. II, 4. Zus. d. H.]

*) Platos Tadel hat vielmehr den Sinn: Anax. nenne bloß den νους die Ursache des Zweckmäßigen, aber er zeige die Zweckmäßigkeit selbst in den Dingen nicht auf, er bleibe bei Erklärung aus den nächsten Ursachen stehen, weise nicht nach, wie etwas dem νους am angemessensten sey, — kurz er mache keinen objectiven und speculativen Gebrauch von seinem Principe; er vergeße den νους in seiner Naturlehre. Aristoteles dagegen wirft ihm vor, daß er einen falschen Gebrauch von demselben mache, indem er ihn als Hülfsmittel (deus ex machina) da brauche, wo er die Naturnothwendigkeit, oder wie etwas nothwendig aus natürlichen Ursachen sey, nicht aufzuzeigen vermöge. Des christlichen Clemens von Alexandrien Tadel aber geht wohl darauf, daß er ihn nur im Anfange der Weltbildung als ersten Beweger thätig seyn, folglich ihn nicht unmittelbar wirken lasse, welchen Vor-

nicht hatte, sieht man daraus, daß er selbst die Intelligenz zu einem Naturwesen macht. Und darin liegt der Hauptfehler seines Systems. Die ältern Philosophen hatten die Welt durch bloße Naturkräfte entstehen lassen, ohne auf die Frage zu kommen, woher diese gekommen, und wodurch sie in Bewegung gesetzt worden, oder wie aus dem chaotischen Zustande des Ganzen ein geordnetes System entstehen könne. Anaxagoras wurde diese Lücke gewahr, und sah die Nothwendigkeit einer verständigen Ursache ein. Allein er läßt dieses nur, gleich einem andern Naturwesen, mechanisch in dem Raume wirken, wodurch die Intelligenz wieder zu einem Theile des Weltganzen gemacht wird. Eine außerweltliche Intelligenz, die dennoch auf die Welt wirken soll, ist für den Verstand zu groß, und eine Intelligenz, die nach Naturgesetzen wirkt, welche sie erst bestimmen soll, für die Vernunft zu klein. Diese letzte Vorstellungsart wählte Anaxagoras, da er das Entstehen der Welt erklären wollte, ohne wirklich etwas dadurch erklären zu können, weil er die Grenzen des menschlichen Verstandes überschritten hatte.

---

wurf Ritter a. a. O. 246. gründlich zurückweist. Fassen wir des Plato und Aristoteles Vorwürfe zusammen, so bestehen sie darin, — was auch mit dem, was andere Berichterstatter von Anaxagoras Naturlehre uns aufbewahrt haben, übereinstimmt, — daß er im Einzelnen empirisch zu Werke ging, und einzelne gegebene Erscheinungen aus andern erklärte, wo diese aber nicht ausreichten, unmittelbar auf den νοῦς zurückging. — Gegen das Erste vertheidigt ihn unser Verfasser mit Simplicius ad phys. Ar. p. 58 a. dadurch nur halb, daß A. als Physiker sich habe der materiellen Ursachen bedienen müssen; denn es bleibt der Vorwurf, daß A. die Ordnung der Welt in seinem Systeme nicht darstellte, ein Vorwurf, der aber eigentlich nur die Beschränktheit der Naturkenntniß jener Zeit trifft, welche der spätere Plato freilich deutlicher einsehen konnte. Diese Beschränktheit scheint er aber als Physiker auch in der Erklärung (nach dem Pseudoplutarch I, 29.) ausgesprochen zu haben, daß der Zufall nichts anderes, als die dem menschlichen Verstande verborgene Ursache sey, welche er aufsuchte.

A. d. H.

XVI.) Gleich den übrigen Philosophen leitete Anaxagoras aus seinem System einige die Wahrheit und Realität der Erkenntniß betreffende Folgerungen ab. Durch die Eleaten waren zuerst vornehmlich Zweifel über die Wahrheit der empirischen Erkenntniß erhoben worden. Wenn die Gegenstände der Wahrnehmung Dinge an sich wären, sagte Melissus, so müßte Alles, was an ihnen wahrgenommen wird, unveränderlich seyn. (1 Hauptst. 4 Abschn. S. 205.) Dagegen aber streitet die Erfahrung; denn ein und derselbe Gegenstand bringt entgegengesetzte Empfindungen und Vorstellungen hervor. Alle folgende Denker hatten auf diese Schwierigkeit Rücksicht genommen, ohne sie auflösen zu können. Heraklit sagte: einem Gegenstande der Wahrnehmung könnten, vermöge seiner veränderlichen Natur, entgegengesetzte Prädicate zukommen. Demokrit erklärte sie dagegen für etwas Subjectives, welches in dem Objecte gar nicht vorhanden sey. Anaxagoras wählte wieder den ersten Weg, doch mit einigen Abweichungen, welche in seinem Systeme gegründet sind.

Da alle materielle Stoffe, welche das Wesen der Dinge ausmachen, in jedem Gegenstande der Wahrnehmung vorkommen, so daß jeder Theil ein kleines Universum ist, die Sinne aber nicht fein genug sind, um die einfachen Stoffe zu empfinden, sondern nur Aggregate von einartigen wahrnehmen können: so folgt daraus, daß die Sinne die Dinge nicht, wie sie an sich beschaffen sind, zu erkennen vermögen. Er bestätigte diese Behauptung noch überdieß mit folgenden Instanzen. Wenn man zwei Färbestoffe, z. B. Weiß und Schwarz nimmt, und von dem einen in das andere tropfenweis etwas Weniges schüttet, so müssen natürlich mit jedem Tropfen Veränderungen, gewisse Nüancen der Farbe, entstehen. Allein ob diese gleich wirklich vorhanden sind, so nimmt sie

doch das Gesicht nicht wahr [57]). Der Schnee erscheint dem Auge weiß, und doch muß er schwarz seyn; denn er ist nichts als gefrornes Wasser, welches diese Farbe hat [58]).

Ungeachtet der Unvollkommenheit der Sinne behauptete er doch nicht, wie Demokrit, daß die sinnlichen Vorstellungen bloß subjective Realität haben, wenn sie auch mit einander nicht übereinstimmen. Denn wegen der mannichfaltigen eingemischten Stoffe können von einem und demselben Gegenstande auch verschiedene Vorstellungen entstehen, die auf objectiven Gründen beruhen. Die Dinge sind für jeden das, was und wie er sich dieselben vorstellt [59]). Dieses ist also ein Mittelweg zwischen Heraklits und Demokrits Behauptung.

---

57) Sextus Empiricus advers. Mathematic. VII. §. 90. ενθεν ὁ μεν φυσικωτατος Αναξαγορας ὡς ασθενεις διαβυλλων τας αισθησεις, ὑπο αφαυροτητος αυτων, φησι, ου δυνατοι εσμεν κρινειν τ' αληθες. τιθησι δε πιστιν αυτων της απιστιας την παρα μικρον των χρωματων εξαλλαγην. ει γαρ δυο λαβοιμεν χρωματα μελαν και λευκον, ειτα εκ θατερου εις θατερον κατα σταγονα παρεκχεοιμεν, ου δυνησεται ἡ οψις διακρινεῖν τας παρα μικρον μεταβολας, καιπερ προς την φυσιν ὑποκειμενας. [Vgl. die Stelle des Pseudoplutarch oben Anm. 18. ου γαρ δει etc.]

58) Sextus Empiric. Hypotyp. Pyrrhon. 1. §. 33. νοουμενα δε φαινομενοις αντιτιθεμεν, ὡς Αναξαγορας, τῳ λευκην ειναι την χιονα αντετιθει, ὅτι ἡ χιων ὑδωρ εστι πεπηγος· το δε υδωρ εστι μελαν· και ἡ χιων αρα μελαινα εστι. [Hierbei erinnere man sich an die Annahme, daß das Gewirkte dem, wodurch es gewirkt wird, gleichartig ist; s. Zusatz zu Anm. 15.] Cic. Academ. Quaest. IV, (II.) c. 23. 31. Aber offenbar übertrieben ist, was Cicero in der letzten Stelle hinzufügt: sed sibi quia sciret, aquam nigram esse, unde illa concreta esset, albam ipsam esse ne videri quidem. [Man kann überhaupt zweifeln, ob Anaxagoras den Zusatz des Scheinens und Seyns direct ausgesprochen habe; aber indirect war er in der Annahme enthalten, daß die Dinge uns nur nach ihren meisten Bestandtheilen wahrnehmbar seien, die Kleinheit der übrigen Bestandtheile aber sich der Wahrnehmung entziehe. Zus. d. H.]

59) Aristoteles Metaphys. IV, c. 5. Αναξαγορου δε και αποφθεγμα μνημονευεται προς των ἑταιρων τινος, ὁτι τοιαυτα αυτοις εσται τα οντα, οἱα αν ὑπολαβωσι. [Vergl. über diese vieldeutige Stelle Ritter a. a. O. S. 295. f.]

Dennoch ist aber nicht wahrscheinlich, daß er die Sinnlichkeit allein für das Erkenntnißvermögen gehalten habe; er mußte vielmehr der Vernunft nach seinem Systeme ein höhere Wirksamkeit zuschreiben. Die Feinheit, welche er den Sinnen absprach, konnte nicht dem Denkvermögen fehlen, da dieses ein Ausfluß der höchsten Intelligenz ist. Aus dem Grunde ist auch die Angabe des Diotimus beim Sextus nicht sehr wahrscheinlich, daß Anaxagoras die Erscheinungen für die Erkenntnißgründe des Unbekannten, Nichtsinnlichen gehalten habe. Wir haben oben (7 Abschnitt S. 356.) unsere Bedenklichkeit dagegen geäußert. *) Und Sextus entkräftet selbst dieses Zeugniß, wenn er an einem andern Orte versichert, Anaxagoras habe die Vernunft für das allgemeine Kriterium und gesetzgebende Ver mögen der Erkenntniß gehalten 60).

---

*) Ritter a. a. O. S. 299. erklärt die hier berührte Stelle „της μεν αδηλων καταληψεως τα φαινομενα ὡς φησιν Αναξαγορας" so: die Erscheinungen seyen das Kennzeichen, daß wir das Unbekannte richtig erkannt haben, so daß hiernach Anax. gemeint haben müßte, wenn wir irgend einen Begriff gefaßt hätten, so würde die Wahrheit desselben am besten erkannt aus der Uebereinstimmung des Gedachten mit der verglichenen Wahrnehmung — also, wie R. sich ausdrückt, durch eine spätere Hülfsleistung zu dem Erkennen der Wahrheit. — Es läßt sich dieß aber leichter auch so vorstellen, daß A. die sinnliche Wahrnehmung, als Mittel (medium) der Erkenntniß der Wahrheit (κριτηριον) angesehen habe, insofern ja nach Anaxagorischer Lehre die Wahrnehmung immer durch das wirklich und jedesmal in den Dingen Vorherrschende bestimmt wird, mithin auch die sinnliche Wahrnehmung nicht absolut täuscht — womit auch der Satz in Verbindung gebracht werden kann, daß die Dinge den Individuen das sind, wofür sie dieselben nähmen, — während der Verstand, (nach der Voraussetzung, daß alles Materielle in Allem ist, und nur der Geist rein und unvermischt) zur weitern Untersuchung der Dinge fortgeht und insofern das subjective Kriterium der Wahrheit bei Anax. ist, wie es Sextus, wahrscheinlich mit seinem eigenem Ausdrucke nennt. Ebenso schloß Epikur von der erscheinenden Bewegung auf die Annahme des nicht wahrnehmbaren Leeren, wie Sextus (in der von Ritter langeführten Stelle VII, 213.) bemerkt. A. d. H.

60) Sextus Empiricus adversus Mathematic. VII. §. 91. ὡστε ὁ μεν Αναξαγορας κοινως τον λογον εφη κριτηριον ειναι. [Dieß stimmt um so mehr mit der angeführten Stelle VII, 140. da in derselben

Allein wie konnte er das Recht der Vernunft, über die Wahrheit der Erkenntniß zu entscheiden, anerkennen, wenn er gleichwohl behauptete, daß es zwischen jedem Satz und Gegensatze noch ein Mittleres gebe, und dadurch den Grundsatz aller Wahrheit, den Satz des Widerspruchs zu leugnen scheint [61])? Diese Folgerung würde richtig seyn, wenn er dieses von bloßen logischen Sätzen ausgesagt hätte, bei welchen bloß die Form in Betrachtung kommt. Allein Anaxagoras hatte sich zu dieser Abstraction noch nicht erhoben, und bezog diesen Ausspruch nicht auf die Form des Denkens, sondern auf die Materie des Erkennens. Aristoteles gibt an einer andern Stelle deutlich genug den Sinn und Grund jener Behauptung an, welcher sich auch gar nicht verkennen läßt. Da jedes Ding aus allen Elementarstoffen zusammen gesetzt ist, so kann ihm kein Prädikat ausschließend beigelegt, aber auch nicht abgesprochen werden. Man kann nicht sagen, daß ein Körper Feuer, auch nicht daß er nicht Feuer sey, denn er besteht auch noch aus andern Stoffen. Wenn etwas gemischt wird, so ist das Gemisch weder gut, noch nicht gut. Denn es kann auch noch ein Drittes geben. *)

---

als das subjective Kriterium des Demokrit, der hierin mit Anaxagoras im gleichen Falle sich befindet, die *εννοια* genannt wird (*ζητησεως δε — κριτηριον — την εννοιαν*) welche wohl mit *λογος* eins und dasselbe ist. Zus. d. H.]

61) Aristoteles Metaphysic. IV. (al. III.) c. 7. *εοικε δ' ὁ μεν Ηρακλειτου λογος, λεγων παντα ειναι και μη ειναι, ἁπαντα αληθη ποιειν. ὁ δ' Αναξαγορου, ειναι τι μεταξυ της αντιφασεως, ὡστε παντα ψευδη. ὁταν γαρ μιχθη, ουτε αγαθον, ουτε ουκ αγαθον το μιγμα, ὡστε ουδεν ειπειν αληθες.* c. 5. *ει ουν μη ενδεχεται γενεσθαι το μη ον, προϋπηρχεν ὁμοιως το πραγμα αμφω ον, ὡσπερ και Αναξαγορας μεμιχθαι παν εν παντι φησι.*

*) Hierauf beziehen sich auch andere Stellen der Aristotelischen Metaphysik z. B. die, in welcher das dem Weißen beigemischte Weiße (*το λευκω μεμιγμενον λευκον*) erwähnt wird (Met. I, 7. XIII, 5.) — womit offenbar gesagt werden soll, daß das Weiße nur ein vorherrschender Bestandtheil von dem, was wir weiß nennen, sey, da jedes eine Mischung von Allem. In der Stelle XI, (du V. XIII) 6. sagt er deutlich, man müsse, wenn man dem Anaxagoras

Freilich folgt daraus, daß sich von einem materiellen Dinge (diese Einschränkung erfordert schon das angeführte Beispiel) nichts Bestimmtes *) erkennen läßt; ob Anaxagoras aber selbst diese Folgerung gemacht, und ob er den Satz aufgestellt habe: **Alles Wissen sey unmöglich**, wie Cicero sagt [62]), muß dahin gestellt bleiben.

---

folge, das **Entgegengesetzte** von demselben Dinge aussagen (*ουτε δη καθ' Ηρακλειτον ενδεχεται λεγοντας αληθευειν ουτε κατ' Αναξαγοραν. ει δε μη, συμβησεται ταναντια του αυτου κατηγορειν. όταν γαρ εν παντι φη παντος ειναι μοιραν, ουδεν μαλλον ειναι φησι γλυκυ ἠ πικρον η των λοιπων ὁποιανουν εναντιωσεων, ειπερ εν ἁπαντι παν ὑπαρχει μη δυναμει μονον αλλ' ενεργεια και αποκεκριμενον. ὁμοιως δε ουδε πασας ψευδεις ουδ' αληθεις τας φασεις δυνατον ειναι, κ. τ. λ.* vgl. Alexand. Aphrod. in h. l. p. 158. Diese Stelle, verglichen mit der Anm. 61., gibt uns recht deutlich zu erkennen, daß wir es hier mit Folgerungen zu thun haben, welche Aristoteles aus des Anaxag. Lehre zog. (Vgl. Ritter a. a. O. 270. 295 ff.), und die er auf das Geistige nicht ausdehnen durfte, da der *νους* das Unvermischte ist.

A. d. H.

*) vielmehr nichts absolut Wahres durch bloße Sinne erkennen läßt. Vgl. m. Anm. zu S. 424.

62) Cicero Academicar. Quaestion. I, c. 12. [Cicero nimmt in dieser Stelle mehere alte Philosophen zusammen, welche theils über die Beschränktheit des Wissens geklagt, theils ein Wissen für unmöglich gehalten haben sollen; woraus Lactant. inst. chr. III, 28. geschöpft hat. Das nil sciri posse wird nicht einmal **namentlich** auf Anaxagoras bezogen, und widerspräche auch seinem Systeme; aber eine Klage über die Beschränktheit des Wissens konnte ihm, wie Ritter bemerkt a. a. O. 298., wegen der nichtwahrnehmbaren Mischungen der Homoiomerien nahe liegen. Hätte er übrigens ein Wissen überhaupt für unmöglich gehalten, wie hätte er die Glückseligkeit des menschlichen Geistes darein setzen können, die göttlichen Dinge oder das Werk der Weltordners (des *νους*) zu betrachten? (Arist. Eth. Eudem I, 5. *Αναξ. ῳετο τον ζωντα αλυπως και καθαρως προς το δικαιον, η τινας θεωριας κοινωνουντα θειας, τουτον ὡς ανθρωπον ειπειν μακαριον ειναι;* — Vgl. Anm. 2. oben) oder, wie es Diogenes L. II, 10. ausdrückt, die Betrachtung der Himmelskörper für seine Bestimmung halten können (*θεωρια ἡλιου, σεληνης και ουρανου*), woraus zugleich, wie Ritter a. a. O. S. 230. richtig bemerkt, das Vorherrschen des Theoretischen in seinem Systeme hervorleuchtet.

A. d. H.

Neunter Abschnitt.

Philosophie des Diogenes von Apollonia und des Archelaus.

Diese beiden Männer waren zwar nicht Erfinder eines neuen Systems, irgend einer neuen Aussicht für die Philosophie, sie benutzten vielmehr nur die Philosopheme ihrer Vorgänger und verfolgten den von ihnen gebahnten Weg. Indessen verfuhren sie dabei doch als Selbstdenker und stellten das materialistische System der Jonier deutlicher und bestimmter auf. Daher verdienen sie auch hier eine Stelle, insofern durch die Vergleichung ihrer Philosopheme mit denen der Aeltern die Fortschritte der denkenden Vernunft am Ende der ersten Epoche deutlicher in die Augen fallen.

Diogenes von Apollonia [1]) (einer Stadt in Kreta nach Stephanus Byzantinus) war ein Zeitgenosse des Anaxagoras und Schüler des Anaximenes *). Von

---

1) Diog. Laert. IX, §. 57. [Menage zu dieser Stelle hielt Diogenes von A. für ein und dieselbe Person mit einem gewissen Diogenes von Smyrna. (Vgl. S. 368. oben), der aber, um des Anaxarchus Lehrer gewesen zu seyn, (Diog. L. IX, 58.) kein Zeitgenosse des Anaxagoras seyn könnte, und wahrscheinlich der eleatischen Schule zugethan war, wie schon Bayle in dem Artik. Diogenes bemerkt hat. Zus. d. Z.]

*) Ohne Grund nennt ihn Meiners (Gesch. des Urspr. ꝛc. der Wissensch. in Griechenland 1 Bd. S. 740. u. 747. Schüler des Anaxagoras, worauf auch seine Lehre nicht hinweist. Dahin hat man wahrscheinlich die Stelle des Simplicius (in phys. Ar. p. 6 a.) bezogen: *Και Διογενες ὁ Απολλωνιατης σχεδον νεωτατος γεγονως των περι ταυτα σχολασοντων, τα μεν πλειστα συμπεφορημενως γεγραφε, τα μεν κατα Αναξαγοραν, τα δε κατα Λευκιππον*, über welche Stelle s. d. im Anhange angeführte Abhandlung Schleiermachers S. 94. Nach einer Anführung des Stobäus aber (ecl. phys. I. p. 508. vgl. Plutarch de plac. II, 13.) welche wahrscheinlich unserm Diogenes gilt, scheint

seinen übrigen Lebensumständen ist nichts weiter bekannt,

---

es, daß unter denjenigen Punkten, in welchen, wie jene Stelle sagt, Diogenes v. A. theils nach der Ansicht des Anax., theils nach der des Leucipp geschrieben habe, seine Lehre von den Gestirnen u. Lufterscheinungen, so wie die von dem Wechsel der veränderlichen Welten zu verstehen sey. (vgl. Meiners Gesch. des Ursp. S. 745.) Das ist aber gewiß, daß in jener Stelle des Simplicius Diogenes für einen der jüngsten unter den Physikern gehalten wird, welche einen veränderlichen Naturstoff annahmen, und daß er, um die Ansichten des Anaxagoras und Leucipp benutzt haben zu können, als ein später, als diese, Lebender angesehen wird. Für einen Zeitgenossen nun des Anaxagoras wird Diogenes, ausser von dem Laertier, auch von mehreren gehalten. Soll er aber ein jüngerer Zeitgenosse desselben seyn, so könnte er nicht zugleich (nach Diog. L. l. l. und Augustin de civ. dei VIII, 2.) des Anaximenes Schüler gewesen seyn. Daher sucht Panzerbieter, in der im Anhange angeführten Abhandlung p. 6 sq., das Letztere festzuhalten und zu erweisen, daß er in der Zeit zwischen beiden Philosophen gestanden habe. Er behauptet einmal, daß wenn Diogenes wenigstens nach Ol. 77, 3. (d. i. 469. v. Chr.), zu welcher Zeit der schon oben (S. 375. Anm. 9.) berührte Meteorstein, zufolge der Parischen Chronik in den Fluß Argos gefallen seyn soll, gelebt haben müsse, um von demselben (nach Stobäus l. l.) sprechen zu können, Anaximenes aber nach Apollodor (bei Diog. L. II, 3.) zur Zeit der Zerstörung von Sardes durch die Griechen (d. i. um d. J. v. Chr. 500.) gestorben sey, Diogenes auch dessen Schüler gewesen seyn könne; ferner wenn Anaxagoras, nach den gewöhnlichen Angaben, Ol. 70, 1. (500. v. Chr.) geboren, und nach der verbesserten Lesart bei Diogenes, (s. oben Anm. S. 378.,) Ol. 88, 1. (v. Chr. 428.) gestorben sey, Diogenes dessen älterer Zeitgenosse gewesen seyn müsse. Allein erstens ist durch die Folgerung, welche wir aus der Stelle des Stobäus ziehen dürfen, nicht bestimmt, um wie viele Jahre nach dem genannten Phänomen Diogenes gelebt haben kann, denn sie sagt nicht, daß er zur Zeit dieses Phänomens gelebt habe; zweitens ist, wenn wir jene zwei Angaben gegen einander wägen, die, welche von einem ältern Lehrer des Philosophen spricht, wie immer, die verdächtigere, obgleich kein Zweifel ist, daß er sich in seiner Ansicht dem Anaximenes angeschlossen, die aber, daß er der jüngere Zeitgenosse des Anaxagoras gewesen sey, (Sidon. Apollinar. 15, 89. wollen wir nicht einmal in Anschlag bringen) wird durch Schleiermachers scharfsinniges Raisonnement nicht aufgehoben, welches auf das innere Verhältniß der Lehren des Diogenes und des Anaxagoras gegründet ist. „In der frühern Reihe der Jonischen Philosophen, Thales, Anaximandros, Anaximenes, sagt Schleiermacher a. a. O. S. 93., hatte der Geist sich selbst als Gegenstand der Spekulation noch gar nicht gefunden, die Erklärung des Intellectuellen wurde vernachlässigt, oder ganz mythisch behandelt. Was ist nun wahrscheinlicher, daß der Geist sich zuerst fand in jener strengen Form des Gegensatzes, den Anaxagoras aufstellt, oder in jener untergeordneten der erscheinenden

außer daß er sich ebenfalls in Athen aufgehalten hat, und so wie Anaxagoras verfolgt worden ist. Vielleicht war er, wie dieser, ein Freund des Perikles, und seine Verfolgung

---

Einheit mit der Materie, wie wir bei Diogenes finden? Ist nicht von Diogenes ein Fortschritt, umgekehrt ein Rückschritt? Tritt uns nicht Anaxagoras, fragt er etwas übertreibend, wenn wir ihn unmittelbar an Anaximenes knüpfen (?) ganz unhistorisch, wie ein deus ex machina entgegen, als habe er den Geist und noch dazu ganz fertig und rein gewaschen von aller Materie, gleichsam erfunden?" Dieses innere Verhältniß auch völlig zugegeben, so bestimmt es noch nichts über das Historische; denn ein Fortschreiten im Denken ist nur im Großen und Allgemeinen nothwendig anzunehmen, schließt aber Rückschritte im Einzelnen nicht aus. Ferner bedarf denn Anaxagoras Lehre, welche den Geist im Gegensatze der Materie aussprach, so nothwendig einer solchen historischen Vermittelung? Konnte nicht ein denkender Geist auf diesen Gegensatz auch durch das Verhältniß der materiellen Principien der frühern Jonier zu der Einheit der Eleaten, und vorzüglich des Parmenides, geleitet werden? Was aber des Diogenes Lehre für sich betrachtet anlangt, so ist es nicht nothwendig, sie als Uebergang zu Anaxagoras Lehre zu betrachten; sie läßt sich auch als ein Annäherungs- und Vereinigungsversuch denken, ein Versuch, die ionische concrete Weise, über welche Anaxagoras hinausging, festzuhalten, ohne den νους aufzugeben. Und warum konnte er mit seiner Lehre nicht sagen wollen: „ich brauche deinen besondern νους nicht, ich habe ihn schon in meiner αρχη drin?" Klingt doch auch wirklich die Stelle des Simplicius (in phys. p. 32 b. s. unten Anm.) so. Eben jene „künstlichere Betrachtungsweise," ferner, welche in der Lehre von den s. g. Homoiomerieen des Anax. enthalten ist, konnte einen Physiker, welcher die Einheit der Naturanschauung durch die Trennung des Geistes von der Natur für verletzt hielt, bestimmen, zu dem Einfacheren zurückzukehren, und den νους des Anaxagoras mit dem Principe des Anaximenes auf seine Weise verbindend, zu sagen, der αηρ sey das Grundprincip, in welchem aber der νους selbst enthalten sey. Daß er die Meinungen Anderer schon berücksichtigt habe, geht auch aus der eignen Erklärung, die Simplicius aus seinem Buche περι φυσεως anführt (vgl. Anm. 2.) hervor: και προς φυσιολογους αντειρηκεναι λεγων, ούς καλει και αυτος σοφιστας. Ferner stimmt diese Ansicht auch mit jenen oben angeführten Worten des Simplicius, welcher nach Einsicht seines Buchs urtheilt, er habe das Meiste zusammentragend geschrieben, einiges nach Anaxagoras u. s. w.; und mit der auch von Andern (z. B. Ritter Gesch. der ion. Phil. S. 42.) anerkannten dialektischen Gewandtheit, die den spätern Philosophen verräth. Als einen Wahrscheinlichkeitsgrund möchte ich noch hinzufügen, daß auch die speciellere Kenntniß des menschlichen Körpers, welche sich z. B. in der von Aristoteles (histor. an. III, 2.) mitgetheilten Stelle zu Tage legt, eher einen spätern, als einen frühern Naturforscher ankündigt. A. d. H.

hatte wahrscheinlich dieselbe Quelle.*) Er schrieb ein Buch von der Natur, und über die Lufterscheinungen, worin er auch über den Urstoff der Welt und über die Natur des Menschen seine Gedanken entwickelte. In dem ersten polemisirte er auch gegen ältere Philosophen [2]).

---

*) Nach Demetrius Phalereus bei Diog. L. a. a. O. Wäre dieser Nachricht unbedingt zu glauben, und unser Diogenes in die Zeit vor Anaxagoras zu setzen, so begriffe man auch nicht wohl, warum Diogenes Schicksal nicht eben solche und noch mehr Aufmerksamkeit erregt hätte, da er dann jene anstößigen Naturerklärungen, von welchen Stobäus redet, noch früher als Anaxagoras vorgetragen haben würde. Aber alle frühere und spätere Schriftsteller schweigen davon. A. d. H.

2) Simplicius in Physica Aristotelis S. 32 b. ιστέον ὡς γεγραπται πλειονα τῳ Διογενει τουτῳ συγγραμματα, ὡς αυτος εν τῳ περι φυσεως εμνησθη και προς φυσιολογους αντειρηκεναι λεγων, οὓς καλει και αυτος σοφιστας, και (περι) μετεωρολογιας (Schleiermacher will μετεωρολογιαν lesen,) γεγραφεναι, εν ᾗ και λεγει περι της αρχης ειρηκεναι, και μεντοι και περι ανθρωπου φυσεως. [Nach dieser Stelle also soll Diogenes, seiner eignen Erklärung zufolge, noch andere Schriften, als die eine περι φυσεως, welche Simplicius von ihm kannte, verfaßt haben, so wie auch Rufus beim Galen (Epidem. VI, 2. T. V. p. 473.) ein zweites Buch περι φυσεως anführt. Schleiermacher a. a. O. S. 95. sucht des Simplicius Angabe zweifelhaft zu machen. Aber wenn das αντειρηκεναι προς φυσιολογους auch nicht nothwendig von einem besondern Buche, welches diesen Zweck verfolgt haben sollte, zu verstehen ist, — wiewohl ich auch nicht einsehe, warum er nicht in einem besondern Schriftchen die Hypothesen früherer Kosmophysiker über die Natur sollte haben behandeln und, wenn auch nicht mit der dialektischen Gewandtheit eines Aristoteles oder anderer Philosophen späterer Zeit, widerlegen, später aber seine eigene Ansicht in der Schrift περι φυσεως darlegen können, — so läßt sich doch die Angabe, daß er eine besondere Schrift über die Meteorologie geschrieben, nicht abläugnen, sollte auch diese Schrift klein, und diesen Gegenstand betreffend Manches von ihm in dem Buche περι φυσεως wiederholt worden seyn. Vielmehr weisen manche Bruchstücke (vgl. Panzerbieter a. a. O. p. 11.) bei andern Schriftstellern auf eine Schrift dieses Inhalts hin. Auch verschwindet das Auffallende, daß Diogenes in einer Schrift dieses Titels auch über die αρχη gesprochen haben will, wenn man bedenkt, daß er in jener frühern Schrift nur beiläufig und zum erstenmale über diesen Gegenstand handelte, und denselben in der spätern Schrift περι φυσεως für sich und ausführlicher behandeln konnte. In Hinsicht des übrigen Theils dieser Stelle stimme ich Panzerbieter bei, welcher das και μεντοι — φυσεως als das dritte Glied des Satzes ansieht, und aus dem Vorigen γεγραφεναι dazu ergänzt; sonach habe Diogenes auch seine dritte Schrift: über des Menschen

Diogenes Laertius führt den Anfang einer Schrift an, der für seinen philosophischen Geist und für sein Streben nach Gründlichkeit und Verständlichkeit ein rühmliches Zeugniß ablegt. Bei jeder Belehrung muß man, sagt er, von einem unbezweifelt gewissen Satz ausgehen, der Vortrag aber muß Einfachheit und Würde haben [3]). Simplicius hat uns aus des Diogenes von Apollonia Schrift von der Natur einige Gedanken über den ersten Grundsatz der Philosophie erhalten, welche wir nachher aufführen werden.

Im Ganzen hatte Diogenes das System seines Lehrers, des Anaximenes, angenommen; aber er hatte es deutlicher entwickelt und auf Gründe zurückzuführen gesucht. Daher unterschied er deutlicher den Grundstoff und die Grundkraft, ob er gleich beide in einem Wesen vereinigte; auch fühlte er dringender das Bedürfniß einer verständigen Ursache; nur erhob er sich nicht zur Idee einer absoluten Ursache, sondern dachte sich dieselbe gebunden an die unendliche Luft, mit welcher sie Alles durchdringt. Die Gründe dieses Materialismus entwickelt er bestimmter. Einige Anaxagorische Sätze sind hier und da eingewebt. *) Die

---

Natur, über welchen Gegenstand hier und da so manche eigenthümliche Ansicht des Diogenes mitgetheilt wird, abgefaßt; und weder die Bemerkung, „daß die Philosophen damaliger Zeit noch so wenig schreibselig gewesen", noch der Umstand, daß Diogenes L. von einer Schrift des Apolloniaten nur im Singular spreche, kann als ein triftiger Grund für das Gegentheil gelten. So bleibt Schleiermachers Vermuthung, daß Simplicius die Stelle, die er anführt, mißverstanden, grundlos, um so mehr, da er das Wie des Mißverstandes nur durch eine noch schwächere Vermuthung zu stützen geneigt ist. A. d. H.

3) Diogenes Laert. IX, §. 57. vergl. VI, 81. λογου παντος αρχομενον, δοκει μοι χρεων ειναι την αρχην αναμφισβητον παρεχεσθαι· την δε ἑρμηνειαν ἁπλην και σεμνην.

*) Vgl. die Anmerk. *) S. 427 f. Wenn wir annehmen, daß Anaxagoras heraustrat aus der Reihe der Jonier und von ihrer Lehrart sich trennte, so können wir sagen, daß sie Diogenes v. A.

Hauptsätze seiner Philosophie sind folgende, so weit wir sie aus den wenigen Fragmenten seiner Schriften kennen.

I. Außer dem Grundsatze, aus Nichts wird Nichts, den er mit allen Philosophen dieser Zeit gemein hat, stellte er folgenden, ihm eigenthümlichen, Grundsatz auf: Alle Dinge in der Welt müssen ihrem Wesen nach einartig seyn. Sie könnten schon nicht ein Ganzes ausmachen, wenn sie nicht ein und dasselbe Wesen hätten, zu dem nur noch neue Bestimmungen hinzukommen. Denn ohne Gemeinschaft eines und desselben Wesens könnte keine Verbindung, kein Zusammenhang unter den einzelnen Theilen der Welt statt finden; keines könnte auf das andere wohlthätig oder schädlich wirken. Aus der Erde könnte keine Pflanze, kein Thier, noch sonst etwas hervorwachsen, wenn das Erzeugte nicht mit dem Erzeugenden einerlei Wesen hätte [4]). Ungeachtet alles Bestrebens nach

ergänzte und zum Bewußtseyn erhob. Dieß beweist schon der besonnene Anfang seiner Schrift nach Diog. Laert., in welchem er über die Erfordernisse eines solchen Anfangs reflectirt (s. Anm. 3.), noch mehr aber die wahrscheinliche Fortsetzung bei Simplicius (Anmerk. 4. u. 5.), welche uns zeigt, daß er nicht blos, wie seine Vorgänger, ein materielles Urprincip suchte oder setzte, sondern sich auch des Grundes bewußt wurde, warum man ein Urprincip für alle Dinge suchte; nehmlich um die Gemeinschaft der Dinge im Wirken und Leiden, so wie das Entstehen derselben aus einander, und das Vergehen in einander zu erklären. Hiermit nahm er auch, wie die übrigen Jonier, an, daß alle Dinge durch Veränderung des einen Substrats entstehen, was er in dem Bruchstücke durch ἑτεροιουσθαι, und Aristoteles gewöhnlich (vgl. de gen. et corr. I,1.) mit dem Ausdruck ἀλλοιωσις, bezeichnet. Durch jenen von ihm angeführten Grund aber konnte er sich zugleich darüber rechtfertigen wollen, warum er nicht zwei Urprincipien der Dinge, wie Anaxagoras und Empedokles angenommen, indem nehmlich zwei durchaus von einander verschiedene, unveränderliche Grundprincipien, Veränderungen und Gemeinschaft der Dinge nicht erklären würden. Materialismus würde man aber die Ansicht des Diogenes mit unserm Verfasser doch nicht unbedingt nennen dürfen, weil er (vgl. Satz VI.) keine blindwirkende Naturkraft zum Substrat machte. A. d. H.

4) Diogenes Laertius IX, §. 57. ουδεν εκ του μη οντος γινεσθαι, ουδε εις το μη ον φθειρεσθαι [nicht eigne Worte des Diogenes v. A.] Simplicius in Physica Aristotelis S. 31 b. εμοι δε δοκει, το μεν ξυμπαν ειπειν, παντα τα οντα απο του αυτου ἑτεροιουσ-

Deutlichkeit, ist der Beweis des Grundsatzes doch nicht deutlich entwickelt. Die Vernunft suchte einen Grund, um das Causalverhältniß und die Veränderungen der Dinge zu begreifen. So lange sie die Dinge an sich von den Erscheinungen nicht unterschied, mußte sie sich nothwendig in dem Aufsuchen dieser Gründe täuschen. **Diogenes** glaubte ihn in der **Identität** des Wesens gefunden zu haben. Allein ob gleichartige oder ungleichartige Wesen verändert werden und auf einander wirken, davon ist die Möglichkeit gleich unbegreiflich. Nur die Einbildungskraft gewinnt dabei die Möglichkeit, sich alle Veränderungen als Gradationen, als Entfernungen und Annäherungen von einem Punkte, und nach einem Punkte hin zu denken. — Eine ähnliche Behauptung kam schon oben in Demokrits Systeme vor (siebenter Abschnitt Satz V. S. 343 f.)

II. Alle Dinge in der Welt sind also aus einem und demselben Wesen entsprungen, und kehren in dasselbe zurück. Alle ihre Veränderungen sind nur Modificationen desselben Wesens, durch welche ein Ding zwar etwas anders ist, als ein anderes, aber doch noch immer einerlei Natur mit demselben hat [5]).

σθαι και το αυτο ειναι. και τουτο ευδηλον· ει γαρ τα εν τῳδε τῳ κοσμῳ εοντα νυν, γη και ὑδωρ και τ' αλλα, ὁσα φαινεται εν τῳδε τῳ κοσμῳ εοντα, ει τουτων τι ην το ἑτερον, του ἑτερου ἑτερον ον τῃ ιδιᾳ φυσει, και μη το αυτο εον μετεπιπτε πολλαχως και ἠτεροιουτο, ουδαμη ουτε μισγεσθαι αλληλοις ηδυνατο, ουτε ωφελησις τῳ ἑτερῳ ουτε βλαβη· (so der gewöhnliche Text) ουδ' αν ουτε φυτον εκ της γης φυναι, ουτε ζωον ουτε αλλο γενεσθαι ουδεν, ει μη οὑτω συνιστατο, ὡστε ταυτο ειναι. (Die Fortsetzung in der Anm. 5.)

5) Simplicius in Physica Arist. l. c. αλλα παντα ταυτα εκ του αυτου ἑτεροιουμενα αλλοτε αλλοια γινεται, και εις το αυτο αναχωρει. [Mit Recht glaubt Schleiermacher, daß Aristoteles die in dieser und in der vorigen Anmerk. mitgetheilte Stelle im Auge gehabt habe, indem er (de gen. et corr. I, 6.) sagt: και τουτο ορθως λεγει Διογενης, ὁτι ει μη ἠν εξ ἑνος ἁπαντα, ουκ αν ἠν το ποιειν και το πασχειν ὑπ' αλληλων, οἱον το θερμον ψυχεσθαι και τουτο θερμαινεσθαι παλιν. ου γαρ ἡ θερμοτης μεταβαλλει και ἡ ψυχροτης εις αλληλα, αλλα δηλον ὁτι το ὑποκειμενον.
Zus. d. H.]

III. Der Grundstoff aller Dinge ist die Luft. *) Dieser Satz war von Anaximenes aufgestellt worden. **) Aber wahrscheinlich hatte Diogenes neue Gründe für denselben entwickelt, welche uns nicht mehr bekannt sind. Ein Grund lag wohl darin, daß diese Materie sich auf mannichfaltigere Art modificirt denken läßt. Sie kann in unendlichen Graden dichter und dünner, wärmer und kälter, trockener und feuchter, ruhig und bewegt seyn. Es läßt sich daher denken, wie aus einem und demselben Stoffe unendlich viele Dinge entstehen, und in denselben wieder zurückkehren [6]).

IV. Die Luft muß aber mit vieler Denkkraft angefüllt seyn. *) Dieses schließt er daraus, weil sie sonst nicht so vertheilt seyn könnte, daß sie das Maaß und die Grenzen aller übrigen Dinge, des Sommers und des Winters, des Tages und der Nacht, des Regens und des Windes [und der Heiterkeit der Witterung] ent-

---

*) Ueber die genauere Folge dieser Sätze nach Simplicius Bericht siehe meinen Nachtrag zu dieser Untersuchung S. 438. A. d. H.

**) Wenn Aristoteles Met. I, 3. sagt: Anaximenes und Diogenes setzen die Luft früher, als das Wasser, und als Grundprincip der einfachen Körper, so ist in dieser allgemeinen Angabe, die allerdings noch mehr den Anaximenes angeht, von welchem man weiß, wie er die übrigen einfachen Körper oder Elemente aus der Luft entstehen ließ, (S. oben S. 72. Vgl. Ritter a. a. O. S. 33.) die Ableitung der zusammengesetzten Dinge aus ihr keineswegs ausgeschlossen. Indessen gehört doch auch hierher, daß er behauptete, auch in dem Wasser sey Luft (Arist. de respir. c. 2.) A. d. H.

6) Diogenes Laertius IX, §. 57. στοιχειον ειναι τον αερα. Simplicius in Physica Aristot. l. c. p. 33 a. μετεχει δε ουδε ἐν ὁμοιως το ἑτερον τῳ ἑτερῳ, αλλα πολλοι τροποι και αυτου του αερος και της νοησιος εισιν· εστι γαρ πολυτροπος και θερμοτερος και ψυχροτερος, και ξηροτερος και ὑγροτερος και στασιμωτερος, και οξυτερην κινησιν εχων, και αλλαι πολλαι ἑτεροιωσεις ενεισι και ἡδονης και χροιης απειροι. (Die Fortsetzung folgt in der zweiten Stelle der Anmerk. 8.)

*) Unmittelbar sagt die hierauf sich beziehende Stelle Anm. 7. nur, daß der (eine) Grundstoff, welchen Diogenes gefordert, die νοησις in sich enthalten müsse.— S. unten meinen Nachtrag zu dieser Lehre. A. d. H.

halte; kurz überhaupt aus der vollkommenen Einrichtung des Ganzen [7]). Hier ist der Einfluß des Anaxagorischen Zeitalters unverkennbar.

V. Die Luft ist die Quelle alles Lebens und Denkens. Denn der Mensch und alle beseelte Wesen leben nur dadurch, daß sie Luft athmen. Ihre Seele, ihre Denkkraft, ist nichts als die Luft, die wärmer ist, als die äußere uns umgebende, und kälter als die Sonnenluft. Mit dem Athemholen hört das Leben und das Denken auf. [8 a]) — Da die Luft so vieler Modificationen fähig ist, so läßt es sich begreifen, wie es so mannichfaltige belebte Wesen geben kann, die an Gestalt, Lebensart und Vorstellungsweise alle von einander verschieden sind, ungeachtet ihnen allen dasselbe Wesen zum Grunde liegt, durch welches sie leben, sehen, hören und denken [8 b]). Auch der Saame der Thiere ist ein luftarti-

7) Simplicius in Physica Aristotelis p. 32 b.) εφεξης δε δειξας, ότι εστιν εν τη αρχη ταυτη νοησις πολλη, „ου γαρ αν, φησιν, ούτω δεδασθαι οιοντε ήν ανευ νοησιος, ώστε παντων μετρα εχειν χειμωνος τε και θερους, και νυκτος και ήμερας, και ύετων και ανεμων και ευδιων. και τα αλλα ει τις βουλεται εννοεισθαι, ευρισκοι αν ούτω διακειμενα, ώς ανυστον καλλιστα.“— [Hieran schließen sich die Worte Anm. 8. Bei Augustin de civitate dei VIII, 2. heißt es: Diogenes aerem quidem dixit rerum esse materiem, de qua omnia fierent, sed eum esse compotem divinae rationis, sine qua nihil ex eo fieri posset.
Zus. d. H.

8 a) Simplicius in Physica Arist. l. c. p. 32 b. unten: επαγει ότι και ανθρωπος και τα αλλα ζωα εκ της αρχης ταυτης ήτις εστιν αηρ [antiteipirende Worte des Simplicius; siehe meinen Nachtrag unten] και ζη και ψυχην εχει και νοησιν λεγων. ετι δε προς τουτοις και ταδε μεγαλα σημεια. ανθρωπος γαρ και τα αλλα ζωα αναπνεοντα ζωει τω αερι, και τουτο αυτοις και ψυχη εστι και νοησις, ώς δεδηλωται εν τηδε τη συγγραφη εμφανως. και εαν τουτο απαλλαχθη, αποθνησκει και ή νοησις απολειπει.“ [dann fährt Simplicius fort: ειτα μετ' ολιγον σαφως επηγαγε und nun folgen des Diogenes Worte, welche Anm. 12. von unserm Verf. angeführt werden. —]

8 b) Simpl. l. l. p. 33 a. „και παντων των ζωων δε ή ψυχη το αυτο εστιν, αηρ θερμοτερος μεν του εξω εν ῳ εσμεν, του μεντοι παρα τῳ ήλιῳ πολλον ψυχροτερος. όμοιον δε τουτο το θερμον ουδενος

ges Wesen [9]). Das Denken aber erklärte er durch den Umlauf der Luft mit dem Blute in den Adern. Der Hauptsitz der Seele ist in der mit Luft angefüllten Brusthöhle [10]). Wie er die äußern Empfindungen seiner Hypothese gemäß erklärte, läßt sich leicht denken. Plutarchus hat etwas davon aufbewahrt, nehmlich die Entstehungsart der Gehör- und Geschmacksempfindungen betreffend; die letztere ist nicht sehr deutlich [11]).

των ζωων εστιν, επει ουδε των ανθρωπων αλληλοις, αλλα διαφερει μεγα μεν ου, αλλ' ὡστε παραπλησια ειναι, ου μεντοι ατρεκεως γε ὁμοιον γε ον, ουδεν δ' οἱον τε γενεσθαι των ἑτεροιουμενων ἑτερον ἑτερῳ, πριν το αυτο γενηται. ἁτε ουν πολυτροπου εουσης της ἑτεροιωσιος, πολυτροπα και τα ζωα και πολλα, και ουτε ιδεαν αλληλοις εοικοτα ουτε διαιταν, ουτε νοησιν, ὑπο του πληθους των ἑτεροιωσιων. ὁμως δε παντα τῳ αυτῳ και ζῃ και ὁρᾳ και ακουει και την αλλην νοησιν εχει ὑπο του αυτου παντα."

9) Simplicius in Physica Aristotelis S. 33. εφεξης δεικνυσιν, ὁτι και σπερμα των ζωων πνευματωδες εστι, και νοησεις γινονται, του αερος συν τῳ αἱματι το ὁλον σωμα καταλαμβανοντος δια των φλεβων. εν οἱς και ανατομην ακριβη των φλεβων παραδιδωσιν — [Letztere hat uns Aristoteles (histor. an. III, 2.) wenn auch nicht mit den eigenen Worten des Diogenes aufbewahrt. Vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 90. Es heißt da zuletzt von dem Blute, das in die Zeugungstheile geht: ὑπερβαλλον δε εις τους τοπους τουτους, λεπτον, και θερμον και αφρωδες γινεται. Hiermit stimmt die Angabe des Censorinus (die natal. C. VI.) überein: ex humore primum carnem fieri, tum ex carne ossa nervosque et ceteras partes enasci. Vgl. auch Clem. Alexdr. paedag. I, 6. p. 126. Pott. Zus. d. H.

10) Plutarch. decret. Philos. L. IV, c. 5. Διογενης (το της ψυχης ἡγεμονικον τιθησι) εν τῃ αρτηριακῃ κοιλιᾳ της καρδιας, ἡτις εστι πνευματικη. [Schleiermacher a. a. O. S. 92. ist gegen diesen Bericht und die Stelle V, 18. (s. folgende Anm.) etwas mißtrauisch, „weil Diogenes doch auch Luft im Kopfe annahm;" indessen konnte doch Diogenes die arterielle Herzkammer als den Mittelpunkt des Lebens ansehen, und im wachenden Zustande eine Verbreitung desselben nach den äußern Theilen, wodurch die Wahrnehmung des Aeußern bestimmt würde, annehmen. Zus. d. H.]

11) Plutarchus Decret. Philos. IV, c. 16. Διογενης (ακουειν ἡμας) του εν τῃ κεφαλῃ αερος ὑπο της φωνης τυπτομενου και κινουμενου. Cap. 18. Διογενης τῃ αραιοτητι της γλωττης και τῃ μαλακοτητι, και δια το συναπτειν τας απο του σωματος εις αυτην φλεβας, διαχεισθαι τους χυλους ἑλκομενους επι την αισθησιν και το ἡγεμονικον, καθαπερ απο σπογγιας. [Sichtbarer hängt die

VI. Die Luft wirkt überhaupt in Allem und Alles, durchdringt Alles, ordnet und regiert Alles [12].

Die Luft ist also nicht allein der Grundstoff des Universums, sondern auch die Grundkraft, das denkende, wirkende Princip der Welt. Als Grundwesen, aus dem alle Dinge bestehen, kommt ihm Erkenntnißkraft zu; als das dünnste, feinste Wesen, besitzt es Bewegkraft [13].

Es ist ein merkwürdiger Umstand, daß Diogenes nicht des Anaxagoras Idee einer außerweltlichen Intelligenz benutzt hat. Denn die Luft ist in seinem Systeme nicht etwa das Vehikel der Denkkraft, sondern die

---

Erklärung des Schlafs mit seiner Hypothese von der Luft als αρχη zusammen ib. lib. V, cap. 24. Διογενης ει επι παν το αιμα διαχεομενον, πληρωσει μεν τας φλεβας, τον δε εν αυτοις περιεχομενον αερα ώσει εις τα στερνα και την ὑποκειμενην γαστερα, ὑπνον γεγενῆσθαι, και θερμοτερον ὑπαρχειν τον θωρακα· εαν δε άπαν το αερωδες εκ των φλεβων εκλιπῃ, θανατον τυγχανειν. Zus. d. H.

12) Simplicius l. c. „και μοι δοκει το την νοησιν εχον ειναι ὁ αηρ καλουμενος ὑπο των ανθρωπων, και ὑπο τουτου παντας (παντα) κυβερνασθαι και παντων κρατειν. απο γαρ μοι τουτου δοκει εθος ειναι, και επι παν αφιχθαι, και παντα διατιθεναι, και εν παντι ενειναι, και εστι μηδε ἑν ὁ τι μη μετεχει τουτου.“ [Ueber diese Stelle, deren Fortsetzung Anm. 6. folgt, s. Schleiermacher a. a. O. S. 82. Anmerk. 1. und Ritter a. a. O. S. 49. welcher εθος für νομος nimmt, und es durch Brauch übersetzt; so entsteht aber ein tautologischer Satz. Sollte nicht vielleicht das Wort νους sich in εθος durch Fehler der Handschriften verwandelt haben? Oder sollte vielleicht doch unter εθος der Charakter gemeint seyn, Sitte und Gebrauch der Menschen, von welchem Diogenes angenommen hätte, daß er ebenfalls wie Luft und Klima wechsele? Zus. d. H.]

13) Aristoteles de anima I. c. 2. Διογενης δ' ὥσπερ και ἑτεροι τινες, αερα (ψυχην ειναι υπολαμβανει), τουτον οιηθεις παντων λεπτομερεστατον ειναι και αρχην, και δια τουτο γινωσκειν τε και κινειν την ψυχην· ῇ μεν πρωτον εστι, και εκ τουτου τα λοιπα, γινωσκειν, ῇ δε λεπτοτατον, κινητικον ειναι. [Zunächst sagt diese Stelle, daß die Seele erkenne, weil sie Luft sey, wie das Grundprincip, (nehmlich weil sie so das Gleichartige aufzufassen vermöge) und Bewegungskraft habe, insofern sie als Luft feintheilig sey. So legte also Diogenes der ψυχη dieselben Eigenschaften wie Anaxagoras (vgl. Anm. 50. S. 415.) bei, nur in verschiedenen Rücksichten. Zus. d. H.]

Denkkraft selbst. *) Allein der menschliche Verstand war noch so wenig an reine Begriffe gewöhnt, daß selbst Anaxagoras, um diese Idee festzuhalten, ihr gleichsam ein materielles Substrat, den Aether, zugeben mußte. **) Auch sein Schüler Archelaus verfolgte jene leise Ahnung nicht weiter, sondern ging wieder, wie Diogenes, zu dem Materialismus zurück.

Nachtrag des Herausgebers, die Lehre des Diogenes von Apollonia betreffend.

Bis hierher haben wir unsern Verfasser sprechen lassen. Hier aber wollen wir die Lehre des Diogenes zusammenzufassen versuchen, indem wir genauer dem Gedankengange des Diogenes folgen. Dieß wird geschehen, wenn wir uns mehr an die Ordnung halten, in welcher uns Simplicius die aufbewahrten Stellen aus dem Buche desselben mittheilt. Hier folgt nehmlich auf die Sätze, daß das Urprincip nur eines seyn könne, und alle Dinge Veränderungen desselben sind (welche unser Verfasser unter I. und II. vorgetragen hat), zunächst die weitere Bestimmung, welche Diogenes diesem einen Princip gab, daß es nehmlich auch die νοησις in sich enthalten müsse. Dieses wird auch zusammengefaßt in der Stelle, (Zusatz zu Anm. 13.,) in welcher Diogenes das Grundprincip ewig, unsterblich, — nehmlich als bleibende Grundlage der Dinge, — und Vieles wissend nennt. Schleiermacher (a. a. O. S. 87.) hat sehr richtig bemerkt, daß Diogenes erst in der unter Anm. 12. mitgetheilten Stelle es unmittel-

---

*) Wenn Diogenes das Princip des Lebens der Dinge, wie des Bewußtseyns und der verständigen Anordnung, in seiner Einheit ἀήρ nannte, (s. oben Anm. zu S. 432.) so konnte er meinen, höher als diejenigen zu stehen, welche die bewegende Kraft von dem Stoffe trennten, indem er jene selbst in diese versetzte. A. d. H.

**) Dieß hat der Verf. oben VIII Abschn. Satz X. S. 403 f. geleugnet, A. d. H.

bar ausgesprochen, daß das eine Substrat, (die ἀρχή) welches er zugleich als verständig und als Quell des Lebens bestimmt habe, die Luft sey. Daß der eine Grundstoff, welchen er gefordert, Bewußtseyn (νοησις) in sich enthalten müsse, dafür stellt er nun (nach der Stelle Anm. 7.) den Grund auf, daß ohne dieses eine solche Vertheilung desselben nicht möglich wäre, wie sie in der geordneten Einrichtung des Ganzen wahrnehmbar ist — wobei Diogenes freilich in der Wahl der Beispiele schon auf die Luft hinsieht. Und so betrachtet er das Grundprincip als Ursache objectiver Zweckmäßigkeit in den Erscheinungen. Darauf setzte er aus einander, daß dasselbe Princip zugleich den Grund des Lebens und des Bewußtseyns für Menschen und Thiere enthalten müsse, und führt dafür an, (erste Stelle Anm. 8.), daß sich dieß bei Menschen und Thieren wirklich also finde, indem an die Luft, welche sie athmen, Leben und Bewußtseyn geknüpft sey. Nun spricht er aus (nach der Stelle Anm. 12.): die Luft ist also nach meiner Meinung das, was das Bewußtseyn enthält und das Allbeherrschende, und setzt den Grund hinzu, daß Alles von ihr abhänge und daß sie in Allem anzutreffen sey. — Hierbei bemerkt Ritter sehr richtig (Gesch. der ion. Philos. S. 45.) daß Diogenes das Leben des Menschen mit Bewußtseyn als das Ebenbild des Weltalls angesehen, und dem Grundprincipe darum dasjenige beigelegt habe, was ihm Bedingung des Lebens und Bewußtseyns zu seyn schien. Ferner sieht Diogenes die Verschiedenheit der Dinge als in den Modifikationen begründet an, welche das eine Urprincip annehmen kann. Es scheint nehmlich (nach der Fortsetzung des Bruchstücks vgl. Anm. 6. und 8.) als habe er sich hier die Verschiedenheit der Dinge selbst als Einwand entgegengestellt. Darauf erwidert er nun: die vielfältigen Modifikationen der Luft (Wärme-, Kältegrade ꝛc.) bestimmen auch die großen Verschiedenheiten der lebendigen Gattungen und der Individuen; aber diese Verschiedenheiten können doch das gemeinsame Grundwesen nicht aufheben, sondern setzen das Gemeinsame voraus. Darauf scheint er sich insbesondere zu der Erklärung, wie das thierische Leben und das Bewußtseyn aus der Luft entstehen könne, gewendet zu haben

(nach der Stelle Anm. 9.) Für das Erstere führte er die Luftartigkeit des thierischen Saamens an, für das Zweite, daß Empfindungen und Wahrnehmungen entstehen, indem die Luft mit dem Blute den ganzen Körper durchdringe. Was aber das Verhältniß seines Grundprincips zu den, durch Veränderung desselben entstehenden Dingen anlangt, so fand es Simplicius auffallend, daß Diogenes ungeachtet dieses Veränderwerdens das Grundprincip dennoch ewig und unsterblich genannt habe. Θαυμαστον δε, sagt er (l. l. p. 33 a,) ὁτι κατα ἑτεροιωσιν την απ᾽ αυτου (sc. αερος) λεγων τα αλλα γιγνεσθαι, αϊδιον ὁμως αυτο φησι, λεγων „και αυτο μεν τουτο και αϊδιον και αθανατον σωμα. των δε τα μεν γινεται, τα δ᾽ απολειπει. και εν αλλοις „αλλα τουτο μοι δηλον δοκει ειναι, ὁτι και μεγα και ισχυρον και αϊδιον τε και αθανατον και πολλα ειδος εστι.“ Schleiermacher vermuthet (S. 89.) daß diese beiden Stellen zu denjenigen des Buchs gehört haben, in welchen der Grundstoff noch nicht als Luft bestimmt war, und daß sich denselben die zu Anmerkung 7. angeführte Stelle ου γαρ οὑτω — ανευ νοησιος gut anschließe. Mag dem seyn wie ihm will, so bezog sich die Verwunderung des Simplicius wahrscheinlich auf eine Reflexion des Aristoteles über die Lehre der Jonier, welche (nach Arist. Met. I, 3.) annahmen, daß die Wesenheit (unverändert) bleibe, die Affectionen sich verändern; indessen Diogenes das Grundprincip selbst sich verändern läßt und ihm, auch von Anaximenes darin abweichend, unendliche Verschiedenheiten, Modifikationen zuschreibt, dasselbe aber doch ewig und unsterblich nennt. Aber wir haben schon bei Gelegenheit des Heraklit berührt, wie beschränkend die Aristotelische Vorstellung der αρχη ist. — Dem Diogenes blieb die Luft Dasselbe in allen Veränderungen. Die Entstehung aller dieser Veränderungen, oder die Entstehung der Dinge, soll Diogenes wie Anaximenes auf die Hauptveränderungen oder Verwandlungsarten des Verdünnens und Verdichtens zurückgeführt haben. So berichtet Simplicius nach Theophrast (in phys. p. 6 a.), wo es heißt ἐξ οὑ (αερος) πυκνουμενου και μανουμενου και μεταβαλλοντος τοις παθεσι την των αλλων γινεσθαι μορφην.

Diog. L. IX, 57. sagt ebenfalls: τόν δε αερα πυκνουμενον και αραιουμενον γεννητικόν ειναι των κοσμων, und Plutarch (bei Euseb. praep. ev. I, 8.) wendet jene Lehre noch genauer auf die Weltordnung an, indem er sagt: κινεισθαι δε τα παντὰ, απειρους τε ειναι τους κοσμους· κοσμοποιει δε οὑτως, ὁτι του παντος κινουμενου και ἡ μεν αραιου ἡ δε πυκνου γινομενου, ὁπου συνεκυρησε το πυκνον, συστροφην ποιῆσαι, και οὑτω τα λοιπα κατα τον αυτον λογον, τα κουφοτατα την ανω ταξιν λαβοντα τον ἡλιον αποτελεσαι — wo also Dünne und Dichtigkeit der Luft wie der auf die Bewegung zurückgeführt wird, durch welche sich das Leichte vom Schweren, das Obere und Untere geschieden haben soll. — Nun nennt aber Aristoteles, (vgl. Anm. 13.) die Luft als das Feinste (λεπτοτατον) das κινητικον, und Bayle (in seinem Wörterbuche) hat daher den Zweifel geäußert, wie denn Diogenes habe annehmen können, daß sie als das Feinste, Dünnste, noch verdünnt werden könnte. Allein Aristoteles unterscheidet ja in der angeführten Stelle die Feinheit der Luft von der Eigenschaft, daß sie αρχη ist und meint, daß Diogenes der Seele, von welcher in dieser Stelle die Rede ist, die Bewegkraft wegen ihrer großen Feinheit beilege. Die Luft aber an sich ist nach Diogenes Vorstellung sowohl der Verdünnung, als der Verdichtung fähig. Dieß setzt eine Bewegung überhaupt voraus, die ihr, weil Diogenes nur ein Grundprincip annahm, als Grundprincip zukommen muß; wie Anaximander ebenfalls die Dinge aus seinem απειρον durch eigene Bewegung desselben hervorgehen ließ. Man könnte demnach annehmen, daß sie ursprünglich in einer Art von Mittelzustande sich nach beiden Richtungen hin bewegt habe, und daß so mit dem leicht Beweglichen der Gegensatz des Schweren, mit dem Feinsten zugleich das Dichte entstanden sey und Kraft der νοησις, die in seinem Princip enthalten, die verschiedensten Zustände der Luft an verschiedene Dinge in der Welt vertheilt worden seyen. Dieses ist die einzige Weise, auf welche nach meiner Einsicht die Schwierigkeit sich heben läßt; denn was Meiners dem scharfsinnigen Bayle (a. a. O. S. 745.) entgegensetzt, daß nehmlich die Luft bald dünner bald dichter sey,

ist unzureichend, und Ritters Hypothese (a. a. O. S. 56.), daß sich Diogenes das Urwesen als eine von Wärme entzündete Luft gedacht habe, erklärt die nachfolgende Verdünnung, wie sie, nach des Eusebius Stelle, die Bildung des Sonnenkörpers bewirkt haben soll, ebenfalls nicht, und macht vielmehr die Wärme zum Grundprincip. Ritter führt für seine Hypothese jene Behauptung des Nicolaus von Damascus und des Porphyr an, (nach Simpl. in phys. Ar. p. 6 a. und 32 b.), Diogenes setze den Urstoff zwischen Luft und Feuer, oder habe ein Mittleres zwischen Luft und Feuer zur αρχη gemacht, welche Behauptung Simplicius in der Schrift des Diogenes nicht fand, weshalb er die Möglichkeit annahm, sie könne in andern von ihm nicht gelesenen Schriften desselben enthalten seyn. Schleiermacher, der jene Schriften läugnet, behauptete, die genannten Männer hätten durch diese Annahme eine Aeußerung des Aristoteles erklären wollen, der oft ohne einen Namen zu nennen von Leuten spreche, die ein solches Mittelding zur αρχη gemacht hätten (a. a. O. S. 84.), und sie hätten einen solchen in Diogenes gefunden, wahrscheinlich dadurch veranlaßt, daß eine gewiße Wärme ihm Bedingung des Lebens ist, und ihm deshalb als die ursprüngliche Form, wenigstens als das nothwendige erste παθος der Luft erscheinen mußte." Es ist nicht wahrscheinlich, daß jene genannten Männer, von Aristoteles Aeußerung ausgehend, nach einem Manne, auf den sich dieselbe beziehe, sollten herumgesucht haben; schon aus dem, was Schleiermacher zuletzt anführt, läßt sich der Ursprung ihrer Behauptung gut erklären, und auch Simplicius scheint an einem Orte zu vermuthen, daß sie durch Erklärung und Beurtheilung, nicht durch die Lehre des Diogenes entstanden seyn könne, indem er gleich nach der oben (Anmerk. 4. u. 5.) angeführten Stelle sagt: als ich dieß zuerst fand, glaubte ich auch, er rede von einem gemeinsamen Grundstoffe, der von den vier Elementen verschieden sey" (τουτοις και εγω πρωτοις εντυχων, ωηθην αλλο τι λεγειν αυτον παρα τα τεσσαρα στοιχεια το κοινον ὑποκειμενον· ειπερ φησιν μη αναμιγνυσθαι ταυτα, μηδε μεταπιπτειν εις αλληλα, ειπερ ἐν τι αυτων ην ἡ αρχη.

και μη το αυτο πασιν υπεκειτο, ἀφ' ὁ δὲ παντα ἑτεροιουνται). — Noch besser scheint sich mir jene Behauptung des Nicolaus und Porphyr daraus erklären zu lassen, daß man annimmt, er habe den ursprünglichen Zustand seines Urprincips, ganz ähnlich der Beschaffenheit der thierischen Seele (vgl. Anm. 8.), wie einen Mittelzustand zwischen unserer Erd- und zwischen der Sonnenatmosphäre gedacht, worauf dann Verdünnung und Verdichtung gefolgt sei und jene Zustände geschieden habe. Das aber geht aus andern Spuren hervor, daß er, unter den beiden entgegengesetzten Modifikationen seines Urprincips, dem durch Verdünnung bewirkten Warmen und Feinen einen Vorzug vor dem Dichten und Kalten gegeben. Hieher kann man die Bemerkung ziehen, daß (vgl. Anm. 9.) das Blut, welches den Saamen bildet, fein, warm und schaumig seyn soll. Hierauf scheint sich ferner die, von einem Luftunterschiede in Hinsicht des Lebendigen handelnde Stelle zu beziehen (Plut. de plac. V, 20.: Διογενης μετεχειν μεν αυτα (τα ζωα) του νοητου και αερος, δια δε το τα μεν πυκνοτητι τα δε πλεονασμῳ της ὑγρασιας μητε διανοεισθαι μητε αισθανεσθαι, προσφερῶς δε αυτα διακεισθαι τοις μεμηνοσι, παρεπταικοτος του ἡγεμονικου.) Wie mangelhaft auch des Diogenes Ansicht in dieser Stelle aufgefaßt seyn mag, so schließt sich letztere doch an das oben angeführte Bruchstück an, und verdient wohl darin Vertrauen, daß sie indirect den Vorzug der menschlichen Seele in die leichtere und wärmere Luft setzt. Was aber die Behauptung desselben anlangt, welche dem Lebendigen das διανοεισθαι und αισθανεσθαι abspricht, so muß man dieß entweder für eine verfälschte Angabe des Pseudoplutarch halten, oder dem Ausdrucke διανοεισθαι und αισθανεσθαι die Bedeutung einer klaren Erkenntniß und Wahrnehmung beilegen. Denn von Diogenes wird ja das Athmen als Bedingung des Bewußtseyns angesehen, weshalb es (nach der ersten Stelle Anm. 8.) heißt: „der Mensch und die übrigen lebenden Geschöpfe leben durch Athemholen aus der Luft, und das ist ihnen Seele und Bewußtseyn, und wenn dieses wegfällt, so sterben sie und das Bewußtseyn verläßt sie." Auch fängt, nach dem Pseu-

doplutarch selbst V, 15. (*Διογενης γενναισθαι μεν τα βρεφη αψυχα, εν θερμασιᾳ δε. όθεν το εμφυτον θερμον, ευθεως προχυθεντος του βρεφους εις τον πνευμονα εφελκεται*) das Leben des Neugebornen mit dem Athmen an. Nun behauptete aber Diogenes mit Anaxagoras (nach Aristoteles de respirat. I, 2.) daß alle Thiere athmen, und von den Fischen insbesondere behauptete Diogenes, daß wenn sie das Wasser durch die Kiemen herausließen, so zögen sie aus dem den Mund umgebenden Wasser, mittelst der dadurch in ihm entstandenen Leere, die Luft in sich. Er mußte also auch allen Thieren Leben und Bewußtseyn beilegen; wenn auch den einzelnen im beschränkten Maaße. Dieses Athmen und Leben aber machte er selbst von den Maaße der Luft, oder dem Verhältnisse der innern und äußern Luft, abhängig; was auch aus der Behauptung des Diogenes bei Aristoteles (de respirat. C. 3.) hervorleuchtet: die Fische stürben in der Luft, weil sie zu viel Luft einsögen (*ὁτι τον αερα πολυν ἑλκουσι εν τῳ αερι, εν δε τῳ ὑδατι μετριον, και δια τουτο αποθνησκειν.*) Deutlicher wird dieß auch durch Betrachtung des Verhältnisses, in welches er die Lebenszustände zu dem Tode, und das höchst Lebendige zu dem scheinbar Leblosen setzt. Denn bei dem Sehen und Hören wird (nach den Anm. 11. angeführten Stellen des Pseudoplutarch) ebenfalls Luft von außen mit der Luft im Innern, auf verschiedene Weise, verbunden; im Schlafe, wo die Wahrnehmungen aufhören, tritt das Luftartige in das Innere zurück; beim Tode entweicht es aus den Adern. Die niedrigste Stufe der Verbindung der Luft mit den Dingen erscheint aber, nach einer von Schleiermacher angeführten Stelle des Alexander von Aphrodisias, (quaest. nat. II, 23. fol. 18.), in den Dünsten, welche die Metalle (*τα ελατα*) von sich gäben und einsaugten, einige mehr (wie Kupfer und Eisen), andere weniger. Und in dieser verschiedenen Vertheilung der Luft an die Dinge (vgl. die Stelle Anm. 7.) scheint eben die *νοησις*, welche Diogenes seinem Alles erfüllenden Princípe beilegte, einigen Dingen aber absprechen mußte, zu beruhen. Um nun sein Princip auch bis zu seiner Welt- und Himmelslehre zu verfolgen, so erinnern wir zunächst, daß die

leichtern Lufttheile nach oben sich bewegt und den Sonnenkörper gebildet haben sollen, das Dichte sich in eine Masse (συστροφην ποιησαι nach Plutarch. bei Euseb. l. l.) geballt habe. Daher wird die Erde (wie bei Anaxagoras) in die Mitte gestellt, und empfängt (nach dem dunkeln Berichte des Diog. L. IX, 57.) durch die von der Wärme herrührende Kreisbewegung ihre Consistenz, (την συστασιν ειληφυιαν κατα την εκ του θερμου περιφοραν, worin Ritter S. 64. Anm. 46. das περιεχον findet) ihre Dichtigkeit aber von der Kälte. Wie Diogenes die Sonne durch leichtere Lufttheile, die sich nach oben bewegten, entstehen läßt, so scheint er auch die Sterne angesehen zu haben, die er (nach Pseudoplutarch II, 13. Stob. ecl. p. 508.) für Bimmsteinartige Körper (κισσηροειδη Theodoret. de Gr. affect. cur. IV. p. 530.; Stobäus nennt auch die Sonne so, l. l. 528. und berichtet, daß sich auf sie die Stralen des Äthers stützen) und für feurige Ausathmungen der Welt hielt (διαπνοιαι του κοσμου) unter denen viele uns unsichtbar sind. Und so wird, wie Ritter richtig bemerkt, das Bild des thierischen Athmens auch auf die Weltverhältnisse im Großen übergetragen. Der Pseudoplutarch II, 1. sagt, daß D. das Ganze für unendlich, die Welt aber für endlich gehalten habe, womit wohl der Unterschied des unendlichen Grundprincips und der einzelnen Erscheinungen als solcher gemeint ist; wenn er dagegen unendliche Welten (nach Simpl. in phys. p. 257 b. vgl. Diog. L.) behauptete, so konnte dieß von den unzähligen Gestirnen, oder von den mehrern Welten gelten, welche nach einander entstehen und vergehen, wie es auch Simplicius versteht; denn Diogenes nahm auch einen Untergang der Welt an, und nicht nur Alexander von Aphrodisias berichtet nach Theophrast (in Arist. meteorol. p. 91 a.) von einer allmähligen Austrocknung der Erde; auch der Bericht des Pseudoplutarch und des Stobäus redet von einer Verbrennung der Erde (ecl. phys. p. 416) und Verlöschung der Sonne (ibid. p. 528.) Daß aber Diogenes, wenn er sein Grundprincip für unendlich hielt, auch kein Leeres (wie Diog. L. a. a. O. berichtet,) habe annehmen können, hat Ritter a. a. O. S. 65. richtig bemerkt.

Archelaus aus Milet, nach andern aus Athen, war der letzte Jonische Philosoph, (bl. um. 80. Ol.) der aber, so wie **Anaxagoras**, in Athen philosophirte [14]). Von seinen Lebensumständen ist fast gar nichts bekannt, und von seinen Philosophemen sind nur einzelne, wenig zusammenstimmende, Nachrichten vorhanden. Er nahm, wie Simplicius sagt, einerlei Principien mit dem Anaxagoras an, nehmlich die **Homoiomerien** und die **Intelligenz**; aber in der Anwendung derselben zur Erklärung der Weltentstehung

---

14) Diogenes Laertius II, 8. 16. *Αρχελαος, Αθηναιος η Μιλησιος, πατρος Απολλοδωρου, ὡς δε τινες, Μυδωνος, μαθητης Αναξαγορου, διδασκαλος Σωκρατους.* Archelaus habe, heißt es hier, zuerst die theoretische Philosophie aus Jonien nach Athen gebracht. Wie dieses mit der Geschichte des Anaxagoras zu vereinigen sey, darüber hat Bayle in seinem Wörterbuche (Archelaus Note A.) scharfsinnige Bemerkungen beigebracht. [In der angeführten Stelle des Diog. L. heißt es nehmlich: *οὑτος πρωτος εκ της Ιωνιας την φυσικην φιλοσοφιαν μετηγαγεν Αθηναζε* (was wahrscheinlich Suidas s. v. *Αρχελαος* benutzt hat) *και εκληθη φυσικος,— παρο και εληξεν εν αυτῳ η φυσικη φιλοσοφια.* Da die erstere Angabe mit Clem. Alex. Strom. II. p. 301. streitet, so meint Bayle, Clemens habe nur sagen wollen, Anaxagoras sey der erste Jonische Philosoph, der in Athen gelehrt habe, Diogenes aber habe Recht, indem während des Anaxagoras Aufenthalt in Athen die Schule der Physiker in Jonien fortgegangen, und daher durch Archelaus erst eigentlich nach Athen versetzt worden sey. Diese Ansicht ließe sich wohl mit des Diogenes und anderer späterer Berichterstatter Voraussetzung von einer ununterbrochnen Philosophenreihe vereinigen. Da aber Archelaus von Diogenes selbst, so wie von den andern Berichterstattern (vgl. Simpl. Anm. 15. Cic. Tusc. Q. V, 4. Strabo XIV. p. 444. Euseb. praep. evang. X, 14. p. 504. XIV, 15.) Anaxagoras **Schüler** genannt wird, so ist wenigstens so viel gewiß, daß Archelaus die Athenienser nicht zuerst mit der ionischen Lehre bekannt gemacht hat. Leicht aber konnte der Compilator sich im Namen irren und von Archelaus sagen, was von Anaxagoras, dem ohnehin der Name *φυσικωτατος* beigelegt wurde (s. oben S. 376 Anm.) mit größerm Rechte galt. Ohnehin weiß man nichts von einer fortdauernden **Schule** des Archelaus in Athen, obwohl das Studium der ionischen Lehre in Athen seit seiner Zeit nicht aufhörte. — Daß weder Plato, noch Aristoteles, ihn ausdrücklich erwähnen, beweist übrigens, daß er nicht durch hervorstechende Originalität ausgezeichnet war und daß er wohl fälschlich von den Spätern für den Lehrer des Sokrates ausgegeben wird (wovon unten mehr). Erst Theophrast schrieb über seine Lehrmeinungen (Diog. L. II, 45.) welche leider verloren gegangene Schrift höchst wahrscheinlich die mittelbare Quelle der spätern Berichte geworden ist. Zus. d. H.]

und der Naturerscheinungen suchte er seinen eignen Weg zu gehen [15]). Indessen stimmen weder mit der letzten, noch mit der ersten Behauptung andere Zeugnisse überein. Denn nach dem Pseudoplutarch war sein Princip die unendliche Luft, und ihre Verdünnung und Verdickung; durch die erstere erklärte er die Entstehung des Feuers, durch die zweite die Entstehung des Wassers [16]). Dieses nähert sich mehr dem Systeme des Diogenes von Apollonia. Ferner sagt Stobäus: er habe die Luft und die Vernunft für Gott, aber die Vernunft nicht für die weltbildende, oder vielmehr weltschaffende Kraft gehalten [17]). Der angebliche Origenes tritt ebenfalls dem Simplicius bei, und sagt: Archelaus habe in Ansehung des Chaos und der Principien eben so gedacht, wie Anaxagoras, setzt aber gleich die Behauptung des Archelaus hinzu: in der Intelligenz (νῷ) sey ursprünglich eine Mischung vorhanden gewesen [18]). Alle diese angeführten Behauptungen, wenn sie ächt sind, stimmen dafür, daß Archelaus eben sowohl des Diogenes, als des Anaxagoras Systeme folgte. Dem Anaxagoras trat er darin bei, daß er ein Chaos annahm, nicht die Luft für das Grundwesen der Dinge hielt;

---

15) Simplic. in Phys. Aristot. p. 6 b.) *και Αρχελαος ὁ Αθηναιος, ῳ και Σωκρατη συγγεγονεναι φασιν, Αναξαγορου γενομενῳ μαθητῃ, εν μεν τῃ γενεσει του κοσμου και τοις αλλοις πειραται τι φερειν ιδιον· τας αρχας δε τας αυτας διδωσι ὥσπερ Αναξαγορας.* [Aehnliches berichtet Clem. Alex. cohort. ad gent. V. p. 57. August. de civ. Dei VIII, 2. Alexand. Aphrod. *περι μιξεως* fol. 142 b. Zus. d. H.]

16) Plutarch. Decret. Philosoph. I, c. 3. *Αρχελαος Απολλοδωρου Αθηναιος αερα απειρον και την περι αυτον πυκνοτητα και μανωσιν (αρχας υπεφηνατο)· τουτων δε το μεν ειναι πυρ, το δε ὑδωρ.* [Vgl. auch Stob. ecl. phys. p. 298. Sext. Emp. adv. Math. IX, 359.]

17) Stob. Eclog. Physic. p. 56. *Αρχελαος και αερα και νουν τον θεον, ου μεντοι κοσμοποιον τον νουν.*

18) Origenes Philosophumena c. 9. *οὑτος εφη την μιξιν της ὑλης ὁμοιως Αναξαγορᾳ, τας τε αρχας ὡσαυτως. οὑτος δε τῳ νῳ ενυπαρχειν τι ευθεως μιγμα.* [Vgl. Ritter Gesch. der ion. Philos. S. 303.]

dem Diogenes aber darin, daß er die Luft zugleich als die Denkkraft des Universums betrachtete. Nur konnte er nicht behaupten, daß die Luft zugleich aus sich Alles mache, weil schon in dem Chaos verschiedene Stoffe vorhanden waren; und dieses soll wahrscheinlich der Zusatz des Stobäus: die Vernunft aber sey nicht das weltschaffende Princip, bedeuten. Aus einigen andern Behauptungen darf man schließen, daß er nicht sowohl die Luft, als die in derselben enthaltene Wärme für die Denkkraft oder überhaupt die Bewegkraft hielt. Denn nach dem Origenes meinte er, die Bewegung in der Welt habe damit begonnen, daß das Kalte und das Warme von einander geschieden worden; und das Warme sey das Bewegende, das Kalte das Bewegungslose [19]). Hieraus und aus Anaxagoras Satz, daß die unendliche Luft das Chaos umgebe, läßt sich die obige Behauptung von einer ursprünglichen Mischung in der Intelligenz aufklären. *)

---

19) Origenes l. c. ειναι αρχας της κινησεως; αποκρινεσθαι απ' αλληλων το θερμον και το ψυχρον, και το μεν θερμον κινεισθαι; το δε ψυχρον ηρεμει. [Mit derselben stimmt Diog. L. II, 16. ελεγε δε δυο αιτιας ειναι γενεσεως, θερμον και ψυχρον. (Fabricius zu der angeführten Stelle des Sextus supplirt wohl richtig αερα) und Stob. ecl. phys. p. 464. ὑπο θερμου και εμψυχιας συνιστηται τον κοσμον. Zus. d. H.]

*) Archelaus scheint zunächst ein Chaos angenommen zu haben, in welchem unendliche verschiedenartige Theile vermischt waren. In dieser Annahme unendlicher Elemente, meint Simplicius, stimme Archelaus mit Anaxagoras überein (in phys. p. 8 a. οὑτοι μεν ουν απειρους τῳ πληθει και ανομοιογενεις τας αρχας λεγουσι, τας ομοιομερειας τιθεντες αρχας vgl. Origenes in der Stelle Anm. 18.) Bei Augustinus in der angeführten Stelle heißt es: etiam ipse de particulis inter se dissimilibus, quibus singula quaeque fierent, ita omnia constare putavit, ut inesse etiam mentem diceret, quae corpora dissimilia, id est particulas conjungendo et dissipando ageret omnia — vgl. Fabricius ad Sext. Emp. p. 620. Mit Diogenes von Apollonia konnte Archelaus nun wohl annehmen, indem er an der Jonischen Lehre festhielt, daß dieses Chaos sich geschieden habe in Warmes und Kaltes, welches Diogenes L. seine zwei Entstehungsursachen nennt. In Hinsicht dieses Urgegensatzes verbindet sich die Angabe des Pseudoplutarch (Anm. 16.) mit der des Pseudoorigenes und Diogenes L.

Archelaus scheint mehr Physiker, als Metaphy-

(Anm. 19.) sehr gut. Das θερμον des Letztern ist das πυρ des Ersteren; so wie das ψυχρον, ὑδωρ. Daß hier ὑδωρ dem ψυχρον gleichzusetzen sey, (Menage wollte bei Diogenes L. ὑγρον lesen) zeigt wohl auch die folgende Stelle des Diog. L., in welcher Archelaus aus dem θερμον und dem ὑδωρ die Erde entstehen läßt (τηκομενον — Andere lesen πηγομενον — φησι το ὑδωρ ὑπο του θερμου, καθο μεν εις το πυρωδες — al: τυρωδες — συνισταται, ποιειν γην) wobei das Warme als das Thätige, Bewegende erscheint. Eine Bestätigung finde ich auch in der Stelle des Plato Sophist. p. 242 D. δυο δε ἑτερος ειπων, ὑγρον και ξηρον, η θερμον και ψυχρον, συνοικιζει τε αυτα και εκδιδωσι, welche Stelle auch Heindorf ad Sophist. Plat. p. 365. auf unsern Archelaus bezieht; denn von den Eleaten ist dort erst in der Folge die Rede. Hiermit habe ich zugleich erklärt, warum ich der Meinung Ritters nicht beistimmen kann, welcher, sich an des Simplicius Aussage haltend, eine zu große Uebereinstimmung des Archelaus in den Grundansichten, d. h. in der Annahme der Homoiomerieen und des Geistes, als des Bewegers des Alls, mit Anaxagoras annimmt, und darum alle anderen hier angeführten Angaben verwirft, obgleich Simplicius auch andeutet, daß beide dieselben Principien auf verschiedene Weise gesetzt haben.

Nach Diogenes L. nun bringt das Wasser unter Einfluß der Wärme, so fern es ins Feurige übergeht, oder, nach der andern Lesart, sofern es gerinnt und fest wird, Erde, sofern es aber herumfließt, Luft hervor (καθο δε περιῤῥει, αερα γεννᾳν,) weshalb, wie Diogenes fortfährt, die Erde von der Luft, diese aber durch den Umschwung des Feuers beherrscht wird (οθεν ἡ μεν ὑπο του αερος, ὁ δε υπο του πυρος περιφορας κρατειται). Ebenso läßt Origenes Erde und Luft durch Einwirkung des Feuers auf das Wasser hervorgehn. Hier steht nun der Bericht des Pseudoplutarch in sofern streitend entgegen, als er die unendliche Luft als das Erste anführt. Allein dieß ließe sich wohl vereinigen, wenn man annehmen wollte, daß sich Archelaus das Chaos oder die Mischung vorherrschend unter dem Bilde der Luft gedacht habe, und Diogenes L. mithin das θερμον und ψυχρον nur als die ersten aus ihm sich scheidenden Principien, als die Entstehungsursachen der übrigen Dinge genannt habe; wie auf ähnliche Weise Anaxagoras Luft und Feuer als die ersten Geschiedenen ansah (s. oben Anm. S. 393.) Nur das eine möchte anstößig seyn, daß Archelaus nach der angeführten Stelle des Diogenes L. und Origenes die Luft erst aus dem Wasser soll haben entstehen lassen. Diesem wäre nur dadurch auszuweichen, daß man annähme, Diogenes L. verstehe hier unter dem αερ, welcher von dem Wasser ausgeht und vom Feuer beherrscht wird, die Luft im eigentlichen Sinne oder das bestimmte Element, welches sich selbst erst aus der Mischung geschieden. Dagegen stimmt es mit des Pseudoplutarch Bericht sehr gut, wenn dann von Stobäus berichtet wird, Luft und νους sey ihm Gott, und von Origenes, es sey ursprünglich eine Mischung in dem νους; denn indem Archelaus den νους mit der Luft, nach des Diogenes von

sikér gewesen zu seyn. Daher hatte er auch vielleicht den

Apollonia Weise, verband oder gleichsetzte, setzte er ihn selbst gemischt und in der Mischung; sonach ist es nicht der νους des Anaxagoras; dieß will auch Stobäus sagen, indem er dann sogleich hinzufügt Αναξαγορας νουν κοσμοποιον τον θεον. Von dem νους soll A. übrigens (ebenfalls nach dem Pseudoorigenes) behauptet haben, er sey auf gleiche Weise in allem Lebendigen. —

Wie nun das Warme nach oben bei Entstehung der Dinge die Rolle des Thätigen, Bewegenden hat, im Gegensatz des ψυχρον oder ὑδωρ, so läßt A. auch (nach Stob. p. 416.) mit mehrern Andern die Welt durch Feuer untergehen. In Hinsicht der Gestirne, unter denen er die Sonne (nach Diog. II, 17.) für das größte hielt, scheint er der Meinung anderer Jonier gefolgt zu seyn, und sie für entzündete Massen gehalten zu haben (nach Stob. p. 510. μυδρους εφησεν ειναι τους αστερας, διαπυρους δε; vgl. Origenes); in Hinsicht der Gestalt der Erde aber wich er vom Anaxagoras ab, indem er sie für rund hielt und in die Mitte setzte, weil die Sonne nicht für alle Theile der Erde zugleich auf- und untergehe (Orig. l. l.) Eigenthümlich ist auch seine Meinung über die ursprüngliche Entstehung der lebendigen Geschöpfe durch Erwärmung der Erde, die ihnen einen milchähnlichen Schlamm zur Nahrung dargeboten. (Diog. L. l. l. γεννασθαι δε φησι τα ζωα εκ θερμης της γης, και ιλυν παραπλησιαν γαλακτι, οἱον τροφην, ανιεισης); wenige Sätze vorher aber heißt es geradezu τα ζωα απο της ιλυος γεννηθηναι. Nach Origenes hätte Archelaus gemeint, die Erde selbst sey erst ein Sumpf gewesen, und daß, als sie an einer Stelle, wo sich Warmes und Kaltes mischte, erwärmt worden, die verschiedenen lebendigen Geschöpfe, die sich vom Schlamm genährt, aber sehr kurze Zeit gelebt hätten, hervorgegangen wären (θερμαινομενης της γης το πρωτον εν τῳ κατα μερος, — Ritter schlägt vor εν τῳ κατω μερει — ὁπου το θερμον και το ψυχρον εμισγετο, ανεφαινετο τατε αλλα ζωα πολλα και ανομοια παντα την αυτην διαιταν εχοντα, εκ της ιλυος τρεφομενα· ην δε ολιγοχρονια.) Nach Origenes erhalten dann ferner die Thiere erst später die Fortpflanzungsfähigkeit, — ὑστερον δε αυτοις και εξ αλληλων γενεσις ανεστη — so daß Archelaus also hierin mit Anaxagoras (vgl. m. Anm. S. 411.) übereinstimmend gedacht hätte — und die Menschen sondern sich von den Thieren ab. Aus der unbestimmten Angabe bei Stobäus übrigens (p. 796.): A. habe mit vielen seiner Vorgänger die Seele für Luft gehalten, läßt sich wenig folgern, doch stimmt sie mit dem andern Berichte desselben (Anm. 17.) Nehmen wir jedoch den Bericht des Pseudoorigenes hinzu (l. l. νουν δε λεγει πασιν εμφυεσθαι ζωοις ομοιως. χρησασθαι γαρ ἑκαστον και των σωματων οσῳ — Ritter schlägt a. a. O. S. 304. Anm. 14. vor: τῳ σωματι ομοιως — το μεν βραδυτερως το δε ταχυτερως) so scheint Archelaus die Seelenthätigkeit in die Belebung des Körpers gesetzt, und die verschiedenen Gattungen der thierischen Geschöpfe durch den geschickteren oder ungeschickteren Gebrauch, oder die schnellere und langsamere Bewegung der Körperorgane unterschieden zu haben.

A. d. H.

Beinamen φυσικος erhalten *). Er verbreitete sich über die Naturerscheinungen, und suchte diese zu erklären, ohne auf Principien zurückzugehen. Seine physikalischen Sätze gehören nicht hieher; aber er scheint auch in diesen die Forschungen des Anaxagoras und Diogenes benutzt zu haben **).

Diogenes L. berichtet, Archelaus habe auch über moralische und politische Gegenstände geschrieben ***), und führt von ihm die Behauptung an: der Unterschied zwischen gerechten und ungerechten, edlen und schändlichen Handlungen gründe sich nicht auf die Natur, sondern auf das Gesetz [20]). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Archelaus, was mehrere Sophisten um eben diese Zeit thaten, die moralische Beschaffenheit der Handlungen aus bürgerlichen Verfassungen und Gesetzen zu erklären suchte. Unterdessen ist freilich dieses Zeugniß des Diogenes, welches hier ganz isolirt steht, von keinem großen Gewicht, und läßt die Gründe und den eigentlichen Sinn des Philosophen im Dunkeln †).

---

*) Da Metaphysisches von der Physik damals noch nicht abgesondert war, so ist diese Erklärung nicht glücklich; dieser Beiname, besonders, wie er bei Diogenes L. (S. Zus. zu Anm. 12. S. 446.) vorkommt, bezeichnet den Naturforscher oder den Philosophen der physischen (ionischen) Schule — im Gegensatz der ethischen, die mit Sokrates anhebt. A. d. H.

**) Der Herausgeber hat sie in der vorletzten Anmerkung in Verbindung mit seinem Principe aufzufassen gesucht. A. d. H.

***) Dieß berichtet Diogenes nicht; denn der Satz, welcher von ihm als Behauptung des Archelaus über das Ethische mitgetheilt wird, konnte in dessen Schrift über die Natur wohl vorkommen und schließt sich auch wohl an seine dort vorgetragenen Ansichten über die Bildung des Menschengeschlechts an. S. m. folgende Anmerk. A. d. H.

20) Diogenes Laertius II. §. 16. και το δικαιον ειναι και το αισχρον ου φυσει, αλλα νομῳ.

†) Wiewohl wir den Gegensatz von φυσις und νομος im Sinne der Griechen keinesweges mit dem uns geläufigen Gegensatze des Natürlichen und Positiven, dem häufig sogar — und zwar sehr willkührlich — die Bedeutung des Willkührlichen oder lediglich Conventionellen gegeben wird, unbedingt gleichbedeutend setzen dürfen, so fanden wir doch einen ähnlichen Gegensatz auch bei Demokrit, nehmlich ετεῃ (wofür Diogenes L. IX, 44. auch φυσις sagt) und το νομιμον, Wahrheit und Meinung; und so kann allerdings jener Satz des Archelaus heißen: Rechtes und Unrechtes ist nicht von Natur, son-

Zehnter Abschnitt.

Geschichte der Sophisten.

Nach dem Persischen Kriege ging in dem politischen und moralischen Zustande Griechenlands eine große Veränderung vor. In mehreren Staaten wurde die aristokratische Verfassung in eine demokratische verwandelt. Athen und Lacedämon waren während desselben die mächtigsten Staaten, und traten gegen einander in das Verhältniß des Gleichgewichts. Aber bald nachher wuchs die Macht der Athenienser

---

dern nur in der Meinung (Ansicht) der Menschen gegründet. Er könnte aber auch bedeuten: das Rechte und das Schändliche liegt nicht in der Natur, sondern beruht auf menschlichem Gesetz, d. h. geht erst aus Freiheit hervor; denn Ritters Vorschlag, den Ausdruck νομος auf die vom Geist bewirkte Vertheilung in der Mischung zu beziehen, [Vgl. Ritter a. a. O. S. 306.] möchte zu gesucht seyn. Wenn die sophistische Richtung jener Zeit uns zu der erstern Erklärung dieses Satzes geneigt macht, so wird die zweite durch den dürftigen Bericht des Pseudoorigenes — in Ermangelung besserer Quellen aber muß man die Spuren der Wahrheit auch in den minder authentischen aufsuchen — etwas gestützt. In der Stelle nehmlich, in welcher dessen Philosophumena von der Absonderung der Erdgeschöpfe von der Erde reden (vgl. m. Anmerk. zu S. 448.) heißt es weiter: und die Menschen sonderten sich ab von den andern Geschöpfen und setzten Anführer und Gesetze und Künste und Städte und andere Dinge ein. (l. l. και διεκριϑησαν ανϑρωποι απο των αλλων, και ἡγεμονας, και νομους, και τεχνας, και πολεις και τα αλλα συνεστησαν.) Hier werden die Gesetze von der weiteren Ausbildung des Menschen, durch welche er sich von den Thieren absondert, abhängig gemacht; daher konnte sich daran der Satz schließen: Recht und Unrecht setzt ein menschliches Gesetz voraus; und Archelaus brauchte wegen dieses Satzes keinesweges eine besondere ethische Schrift abgefaßt zu haben, wovon auch Diogenes nichts berichtet. Wollte man dagegen einwenden, daß das Sittliche auf diese Weise doch von etwas Positivem abhängig gemacht werde, so antworte ich, daß dieser Unterschied des allgemein (sittlich) Gesetzlichen und des positiven Gesetzes in unserm Sinne noch bei keinem früheren griechischen Philosophen, so viel mir bekannt ist, vorkommt. Indeß läßt sich bei so unzusammenhängenden Berichten doch keine sichere Entscheidung geben. A. d. H.

zu einer fürchterlichen Größe heran, welche die Freiheit aller kleinern Staaten bedrohte. Die Athenienser hatten zu dem glorreichen Ausgange dieses Krieges unstreitig das Meiste beigetragen; aber sie waren es auch, welche die größten Vortheile dadurch gewonnen hatten und sie am besten zu ihrem eignen Vortheil zu benutzen wußten. Eine aus den Ruinen schöner aufgebaute und befestigte Stadt, ein neuer Hafen, eine ansehnliche Seemacht, ein ausgebreiteter Handel, eine größere Masse circulirenden Geldes, welche theils aus der Beute der Perser, theils aus den Contributionen der Bundesgenossen nach Athen zusammenfloß, Ehre, Ruhm und vergrößertes Ansehen: das waren die wichtigen Vortheile, welche in kurzer Zeit errungen waren.

Die Folge von dem Allen war das Eindringen des Luxus, größere Verfeinerung, verbunden mit größerer Ausartung und Sittenverderben. Solons weise Staatseinrichtung wurde größtentheils aufgelöst; an die Stelle der eingeschränkten trat nach und nach eine zügellose Demokratie, und in dem Maaße, als das Ansehen des Staats und des Areopags, in welchem die Angelegenheiten des Staats nach Gründen überlegt wurden, abnahm, gewann die **Redekunst**, die nur auf augenblickliche Ueberredung berechnet ist, immer mehr Einfluß auf die Lenkung des Volkswillens.

Eine ähnliche Veränderung ging auch jetzt in dem Gebiete der wissenschaftlichen Kenntnisse vor. Die Männer, deren Philosopheme wir bisher dargestellt haben, waren ruhige Forscher der Wahrheit. Die Erkenntniß selbst war ihnen die höchste Belohnung ihrer Bestrebungen. Sie opferten diesem Zwecke fast alle äußere Vortheile auf, lebten meistentheils in Dürftigkeit, stiller Einsamkeit und Entfernung von der Welt. Die Achtung und Ehre, welche ihnen erzeigt wurde, war ein freiwilliger Tribut an das Verdienst, aber kein Erfolg, für welchen sie ihre Schritte und Handlungen berechnet hatten. Sie wollten nicht glänzen, sondern Wahrheit finden. Die Entdeckungen, welche sie gemacht, die Systeme, welche sie erfunden hatten, um die Geheim-

nisse und Räthsel der Natur zu entziffern, wären aus tiefgefühlten Bedürfnissen ihres Geistes entquollen; uneigennützig theilten sie alle ihre Kenntnisse jedem mit, der sie mit eben so reinem Interesse suchte. Von ganz anderer Art waren die Männer, mit denen wir uns nun beschäftigen *). Nicht Wahrheit und eigne Ueberzeugung war ihr höchster Zweck, sondern Bewunderung, Ansehen und Gewinn. Sie sammelten Schüler und Anhänger um sich herum, und ließen sich ihren Unterricht theuer bezahlen; sie wanderten von einer Stadt zur andern, hielten Prunkreden, stellten ihre Kenntnisse öffentlich zur Schau aus, um auch außer ihrem Vaterlande zu glänzen, und Verehrer und Schüler anzuwerben. Die Gegenstände, über welche sie öffentlich redeten, oder in welchen sie Unterricht ertheilten, und die Art des Vortrags war nur auf die Gunst der Menge und auf Bewunderung berechnet. Nicht reines Interesse für Wahrheit und Wissenschaft lag ihren Bestrebungen, Untersuchungen und Vorträgen zum Grunde; sondern alle ihre Geisteskräfte, Talente und Einsichten waren dem Geiste der Selbstsucht und des Eigennutzes unterworfen. Dünkel, Großsprecherei, der Schein untrüglicher Einsicht und Wissenschaft, die Jagd auf Alleswisserei: dies waren die charakteristischen Züge, welche die Sophisten im Allgemeinen auszeichneten, und welche auch durch das äußere glänzende Gewand, in welches sie sich hüllten, durchschimmerten.

Die Erscheinung und die Lehrart der Sophisten war durch die Veränderung der politischen Verhältnisse, der Sitten und durch den Zustand der Philosophie in der damaligen Zeit vorbereitet und herbeigeführt. Mehrere Ursachen mußten mitwirken, um eine so vielseitige Erscheinung hervorzu-

*) Hier ist zu bemerken, daß unser Verf. in dem Nächstfolgenden die Sophisten schon in der Ausartung schildert, in welcher sie die Sokratiker erblickten. S. m. Anm. zu S. 459. Die Verdienste der älteren Sophisten um Sprachlehre, Beredtsamkeit, Staatsverwaltung hat schon Meiners (Gesch. des Ursprungs, Fortgangs ꝛc. II. B. S. 175) gewürdigt. Noch unpartheiischer schildert sie Carus Ideen ꝛc. S. 489 f. A. d. H.

bringen. Die vergrößerte Gewalt des Volkes vermehrte den Einfluß der Redekunst. Jetzt wurde die Kunst der Ueberredung von Mehreren bearbeitet und in Regeln gebracht. Jeder Bürger der griechischen Freistaaten war durch die Großthaten der Griechen in dem Persischen Kriege zu einem höheren Selbstgefühl gekommen; er wünschte jetzt auch in der Lenkung der innern und auswärtigen Staatsangelegenheiten seinen Einfluß und sein Ansehen zu vermehren. Aber durch nichts in der Welt konnte er sich einen größern politischen Wirkungskreis verschaffen, als durch die Beredtsamkeit. Es durften sich nur Männer finden, welche sich in den Besitz dieser großen Kunst setzten, und sie konnten sich gewiß die günstigste Aufnahme und die dankbarste Belohnung versprechen. Auch war das Beispiel des Perikles dazu aufmunternd. Dieser große Mann, der durch seine Stimme nicht allein Athen sondern auch ganz Griechenland gleich dem Donnerer erschütterte, hatte, wie man glaubte, seine durchdringende Beredtsamkeit in dem Umgange mit Philosophen, dem Anaxagoras (s. oben 372 f.) und Zeno aus Elea gelernt. Der letzte war, so viel man weiß, der erste, der eine ansehnliche Summe Geldes für die Mittheilung philosophischer Kenntnisse bekam. Ein verführerisches Beispiel in den Zeiten des überhand nehmenden Luxus. Es veranlaßte, wie uns dünkt, die Verbindung der Philosophie mit der Redekunst, und das Bestreben, durch den Vortrag beider nach politischen Bedürfnissen Ehre und Geld, und durch Erlernung derselben den Vortheil zu gewinnen, über den freien Willen eines Volkes zu herrschen.

Die gewöhnliche Art der Erziehung und des Unterrichts war für diese Zeiten der Verfeinerung zu einfach und altväterisch. Die gymnastischen Uebungen, die Lectüre der Dichter und das Studium der Musik konnten jetzt den emporstrebenden Geist junger Griechen, zumal in Athen, nicht mehr befriedigen *). Desto willkommner waren jetzt neue

*) Sehr richtig bemerkt Heeren (Ideen rc. 3. Th. 1. Abth. S. 436.) in dieser Beziehung, daß die Erscheinung der Sophisten das Be-

Lehrer, welche die ganze Summe der damals vorhandenen Kenntnisse in sich zu vereinigen schienen, und damit noch manche neue Erfindungen verbanden; Lehrer, welche noch außerdem so gefällig waren, sich nach dem herrschenden Geiste, nach der Denkungsart des Volkes und jedes Individuums zu bequemen, und die emporkeimenden Neigungen mehr zu entflammen und zu nähren, als sie zu lenken und einzuschränken.

Dieses war auch die Partie der Klugheit. In diesem Zeitpuncte, wo nicht nur die politischen Verfassungen so gewaltsam erschüttert, sondern auch alle bürgerliche Verhältnisse, Sitten und Erziehung von dem Strome der Zeit überwältigt und verändert wurden, war nicht durch den Widerstand gegen den Geist der Zeit, sondern nur von kluger Nachgiebigkeit und Anschmiegung Vortheil zu erwarten.

Die Systeme, welche die Philosophen bisher über die Natur der Dinge und die Entstehung der Welt erfunden hatten, waren einander so widersprechend, daß sie bei dem unbefangenen Denker, der mit reinem Interesse für die Wissenschaft das bisher Geleistete betrachtete, entweder ein völliges Mißtrauen gegen die Vernunft erwecken, oder ihn zum gänzlichen Verlassen des bisher betretenen Weges nöthigen mußten. Allein dies war nicht die Ansicht dieser Männer, die nicht eben Wahrheit finden, sondern nur glänzen wollten. Sie konnten sich zwar nicht verhehlen, daß bis jetzt noch keine einzige feste Wahrheit entdeckt sey *), ja sie

---

dürfniß des wissenschaftlichen Unterrichts in Griechenland, und dieses wiederum ein schon vorangegangenes Fortschreiten der Nation in ihrer geistigen Cultur auch unabhängig von jenem Unterrichte voraussetzt, und daß die Sophisten das Bedürfniß einer wissenschaftlichen (wir möchten dafür sagen allgemeineren) Bildung der höheren Classe der griechischen Nation zuerst fühlbar machten, (ebendas. S. 442.) „Sie hoben sich so schnell, und so außerordentlich, weil sie so tief in die Bedürfnisse der Zeit eingriffen." A. d. H.

*) Hier schimmert der Irrthum des Verfassers hindurch, daß die Wahrheit in festen Sätzen zu suchen sey. Das Wahre ist, daß die Sophisten, wie noch Viele unserer Zeit, den Zusammenhang in der früheren Entwicklung des Geistes nicht erkannten, weshalb ihnen nur widersprechende Meinungen entgegentraten. A. d. H.

behaupteten sogar kühn, daß die objective Wahrheit ganz unergründlich sey; allein diese Aussage, welche so skeptisch klingt, und alles weitere Forschen für unmöglich erklärte, hinderte sie nicht, einen weit kühnern und entscheidendern Dogmatismus, als bisher erhört war, aufzustellen. Im Besitze der Redekunst, wo es nicht auf Ueberzeugung, sondern auf Ueberredung ankommt, wähnten sie im Besitz alles Wissens zu seyn, Alles behaupten, Alles widerlegen, und den subjectiven Schein in objective Wahrheit verwandeln zu können. Künstlich gedrechselte Perioden, schimmernde Tiraden, Wortverdrehungen, verfängliche und auf Schrauben gestellte Fragen, und verdeckte Fehlschlüsse (Sophismen daher genannt) waren die Mittel, die zu diesem Zwecke führen sollten.

Nichts lag ihren Zwecken näher als Ethik und Politik *). Aber es läßt sich leicht voraussehen, daß sie in diesen Theilen der Philosophie, die bisher ohne wissenschaftliche Cultur geblieben waren, nichts Großes für die Wissenschaft leisten konnten, weil sie keinen wissenschaftlichen Zweck hatten, und, ohne Principien, nur auf einem Meere von Meinungen herumschwankten. Es war eigentlich keine Moral, sondern ein System von Neigungen, was sie an die Stelle jener setzten. Diese Verirrung ist ihnen aber zu verzeihen. Da die eigentliche Quelle und das Princip aller Moral noch nicht entdeckt war; da die Gültigkeit der moralischen Gebote auf der Religion beruhte, diese aber ein Gemisch von Aberglauben und unlautern moralischen Erkenntnissen war, und jetzt anfing, bei den heller Denkenden ihr Ansehen zu verlieren, so ist es keine unerwartete Erscheinung, daß Moralität als ein Hirngespinst und Wahn der Einfalt er-

*) Daher sagt Protagoras bei Plato (p. 318. E. Steph.) το δε μαθημα εστιν ευβουλια περι τε των οικειων, ὁπως αν αριστα την αυτου οικιαν διοικοι, και περι των της πολεως, ὁπως τα της πολεως δυνατωτατος αν ειη και πραττειν και λεγειν, was Schleiermacher (Platons Werke Einl. zu dies. Gespr. S. 223.) kurz zusammenfassend die bürgerliche Tugend nennt. Doch gaben nicht Alle den Unterricht in derselben vor. Davon später. A. d. H.

schien, und der Mensch der Verbindlichkeit jedes andern Gesetzes entzogen wurde, dasjenige ausgenommen, welches die Natur ihm als physischen Wesen durch seine Kräfte, Gefühle und Bedürfnisse vorgeschrieben hat. Die Sophisten wollten als helle Köpfe glänzen, sie konnten also nicht dem Volksaberglauben und den herrschenden Vorurtheilen huldigen; sie verwarfen alle, freilich unlauteren und verunstalteten, religiösen und moralischen Gefühle, welche, so lange ihre wahre Quelle nicht entdeckt war, nur als Täuschungen und Blendwerke erscheinen mußten. Kann man sie tadeln, wenn sie, dem Geiste ihrer Zeit nachgebend, soviel an ihnen war, den religiösen Glauben und die moralischen Ueberzeugungen als Irrthümer bestritten und dagegen Glückseligkeit und Klugheit als das Princip aller Handlungen aufstellten? Aber freilich konnten sie auch keine Ansprüche auf Achtung machen. Denn wenn ihr Charakter moralisch gewesen wäre, so würden sie ganz anders verfahren seyn, und Irrthümer des Verstandes bestritten haben, ohne den Ansprüchen der moralischen Vernunft zu nahe zu treten.

Ungeachtet sie für die Begründung und Erweiterung der Philosophie als Wissenschaft nichts Wesentliches geleistet haben, und bei ihrem Zwecke, der immer nur auf ihr eignes Selbst gerichtet war, nichts leisten konnten; so sind sie doch mittelbarer Weise für diese Wissenschaft wohlthätig geworden. Denn sie weckten den philosophischen Geist zum Nachdenken über die Quellen der philosophischen Irrthümer und zum Versuche einer systematischen Begründung derselben. Ihre das moralische Gefühl empörenden Behauptungen erregten bei dem besser denkenden Theile der griechischen Nation Unwillen, und ihnen haben wir es zu verdanken, daß die größten Geister die Principien einer gesunden Moral zu entwickeln anfingen. Denn jedes Uebel, wenn es auf das Höchste gestiegen ist, führt auch sein Gegengift bei sich. Eben so muß man es ihnen als ein mittelbares Verdienst anrechnen, daß sie Untersuchungen über die Sprache, über

die Gesetze des Denkens, über die Grundsätze der Redekunst und Poesie veranlaßt haben *).

---

*) Eine wahre und umfassende Vorstellung von den Sophisten erlangen wir nur, wenn wir dieselben zugleich nach ihrer historischen und allgemeinen Bedeutung würdigen. Unser Verfasser hat sie, wie die meisten Geschichtschreiber der Philosophie vor und nach ihm, fast nur nach ihrer Ausartung betrachtet, mit welcher die Sokratiker kämpften; aber jede Ausartung setzt etwas Natürliches und Nothwendiges schon voraus. In Hellas und vorzüglich in dem blühenden Athen wurde nach dem persischen Kriege das Bedürfniß einer allgemeinen Bildung rege. Dahin wandten sich daher die wissenschaftlich gebildeten Männer aus dem asiatischen Griechenland, so wie aus Großgriechenland, als Lehrer, und fanden in diesem Unterrichte zugleich ihren Unterhalt. Die Art der Bildung, welche diese Männer mitbrachten und dem Bedürfnisse gemäß in den gegebenen Verhältnissen entwickelten, war einestheils encyklopädisch, anderntheils reine Verstandesbildung. Man hat sie daher nicht mit Unrecht die Encyklopädisten ihrer Zeit genannt. Hiermit, und indem sich ihre Kenntniß über Alles ausbreitete, (vgl. Plat. de rep. X. 598 C.) entstand die Gefahr der Ungründlichkeit, des Scheinwissens und der Dünkel Alles wissen und lehren zu wollen (weshalb Plato die Lehre der Sophisten im Sophist. p. 268 B. nennt δοξαστικην τινα περι παντων επιστημην αλλ' ουκ αληθειαν u. Aristot. Met. III (IV), 2. sagt ἡ γαρ σοφιστικη φαινομενη μονον σοφια εστι, και οἱ διαλεκτικοι διαλεγονται περι απαντων) besonders um der Menge zu gefallen, und damit auch die Accommodation der Wissenschaft, das Popularisiren der Philosophie und die triviale Weisheit; daher der Vorwurf bei Plato rep. VI, 493 A. ἑκαστος των μισθαρνουντων ιδιωτων, οὓς δη οὑτοι σοφιστας καλουσι και αντιτεχνους ηγουνται, μη αλλα παιδευειν ἢ ταυτα τα των πολλων δογματα, ἃ δοξαζουσιν οταν αθροισθωσι, και σοφιαν ταυτην καλειν κ. τ. λ. Daß sie herumzogen in Griechenland und für Geld lehrten, darauf wird in den meisten Stellen des Platon ein großes Gewicht gelegt; z. B. de rep. l. l. Men. p. 91 B. τους υπισχνουμενους αρετης διδασκαλους ειναι και αποφηνοντας αυτους κοινους των Ελληνων τῳ βουλομενῳ μανθανειν, μισθον αυτου ταξαμενους τε και πραττομενους. Protagoras p. 349 A. σοφιστην επονομασας σεαυτον απεφηνας παιδευσεως και αρετης διδασκαλον, πρωτος τουτου μισθον αξιωσας αρνυσθαι. Vgl. Socr. Met. I, 6, 13. Aus diesem Grunde werden selbst Spätere, z. B. Aristipp vom Aristoteles, noch Sophisten genannt (Met. III, 2. vgl. Diog. L. II, 65.) und man hat oft bemerkt, daß schon dieses für sich dem feinen Sinn, welchen die gebildeten Griechen für die Schätzung des Geistigen besaßen, Anstoß gegeben habe, wenn auch nicht Gewinn- und Gefallsucht bei diesem Erwerbszweige sich gezeigt hätte. So wie ferner das Verhältniß dieser wandernden und welterfahrnen Gelehrten, welche meistens auch Redner und Geschäftsmänner waren, zu der ruhigen Forschung und Ausbildung der speculativen Wissenschaft sich nicht eignete, so wendeten sie sich vorzugsweise auf die praktische Geistesbildung, und gaben vor, die bür-

Um dieses Verdienstes willen verdienen die Sophisten mit allem Rechte eine Stelle in der Geschichte der Philo-

---

gerliche Tugend, vornehmlich aber die Staatskunst (s. Anmerk. zu S. 457.) zu lehren, und die Menschen im Staate zu bilden (παιδευειν ανθρωπους Plato Prot. p. 317 B.) Dazu wendeten sie als allgemeine Mittel an die Denklehre und Rhetorik, welche dann leicht als täuschende Künste der Unterredung und Ueberredung im Gefolge künstlicher Schlüsse und Wendungen erschienen, durch welche die Sophisten in ihren öffentlichen Vorträgen besonders die Jüngeren in ihr Netz zogen und gewannen; daher ihnen das γοητευειν an mehreren Orten vorgeworfen wird. — Zweitens bezeichnet die Erscheinung der Sophisten zugleich, wie oben bemerkt, den Standpunkt der reinen Verstandesbildung. Der Verstand, der als formale Thätigkeit sich auf alle Gegenstände wirft, und, der Auctorität den Rücken kehrend, nach den nächsten Gründen und Zwecken fragt und entscheidet, war die hier auftretende Macht. Er war von den Sophisten zu einer Fertigkeit erhoben worden, welche sich, wie jede formale Fertigkeit z. B. die gymnastische, leicht keck und übermüthig regt. Das Festhalten an der Auctorität der Religion und Sitte des Volkes, mit welcher schon vorhergehende Denker in Collision gekommen waren, hörte auf; statt dessen wurde das formale Denken herrschend, das noch eines festen Bodens entbehrend, in der Wahl der Gründe zunächst nach Empfindung, Meinung und Neigung, kurz nach subjectiven Voraussetzungen entscheidet, oder sich als pralendes Selbstdenken durch Behauptung und Vertheidigung des Entgegengesetzten (falsche Dialectik) äussert, und mit dem Zweifel an der Wahrheit endet. Hierdurch zeigen sich die Sophisten von der einen Seite, und der positiven Auctorität gegenüber, als Aufklärer in jener verneinenden Weise, die auch in unserer neueren Culturgeschichte vorkommt, welche positive Religion und Volkssitte bestreitet, und an die Stelle des Objectiven das subjective Denken setzt; anderntheils als Virtuosen in der Rede- und Disputirkunst, dialectische Klopfechter und Erfinder künstlicher Trugschlüsse (Sophismen), welche unter den Griechen um so mehr Eingang fanden, da dieses bewegliche Volk die Gewandtheit des Geistes im Umgange liebte, und da jene Fertigkeiten die, in der demokratischen Verfassung so bedeutenden, Künste der Beredtsamkeit und der Volkslenkung so mächtig unterstützten und verstärkten. Hiernach läßt sich auch ihr Verhältniß zur Philosophie und ihr Einfluß auf die Geistesbildung der Griechen überhaupt bestimmen und würdigen. Zuerst wie überhaupt durch die Sophisten wissenschaftliche Kenntnisse mannichfaltiger Art in Griechenland verbreitet wurden, so wurden auch philosophische Kenntnisse durch sie in Griechenland allgemeiner und öffentlich gemacht. Mit der früheren Philosophie aber hing die Sophistik im weiteren Sinne zusammen durch die ionische und italische Schule; von jener empfing sie, wie es scheint, ihre Ansicht von der Natur; ihre Dialektik aber ward durch die Eleaten und vornehmlich durch Zeno eingeleitet. Aus diesem Grunde unterscheidet Ast, welcher (in s. Grundrisse der Gesch. d. Phil.) die Sophistik als Uebergangsperiode zur attischen Philosophie betrachtet, ioni-

sophie. Es muß nun gezeigt werden, wie die Sophistik entstand, welche in der folgenden Periode so wohlthätige Veränderungen bewirkte, und wie die einzelnen Sophisten einige Sätze und Resultate der bisherigen Philosopheme weiter entwickelten und zu ihren Absichten anwendeten.

Von den Schriften der Sophisten ist nur sehr wenig erhalten worden*), nehmlich nur ein Bruchstück aus einer Schrift des Gorgias, des Prodikus und des Kritias, wenn man letztern mit zu dieser Classe von Männern rechnen will. Die Kenntniß ihrer Denkungsart, ihrer Wissenschaft und ihres Vortrags verdanken wir meistentheils spätern Schriftstellern, vorzüglich dem Xenophon, Plato, und Aristoteles. Dieses ist freilich ein übler Umstand für die Unpartheilichkeit der Geschichte, da die ersten zum wenigsten mit Sokrates gegen die Sophisten Parthei genommen hatten und uns diese nur von ihrer schwachen oder schwarzen Seite darzustellen pflegen. Es würde freilich vortheilhafter seyn, wenn wir diese Schilderungen mit den Schriften der Sophisten vergleichen könnten. Unterdessen ist

---

sche und italische Sophisten. — Zweitens wurde durch die praktische Uebung der Dialektik durch die Sophisten der Verstand verfeinert, die philosophische Sprache ausgebildet, und eine höhere Dialektik verbreitet, welche als Theorie und Kunst des Denkens von der Rhetorik sich absonderte; drittens wurde durch das Auftreten der Sophisten die Freiheit des Denkens befördert, und der der Wissenschaft nothwendige Skepticismus eingeleitet; viertens wurde durch die das Objective in der Erkenntniß aufhebende Sophistik das Bedürfniß einer tieferen Forschung nach den Grundlagen der Erkenntniß, und die Einsicht in den Widerstreit endlicher Verstandesbestimmungen gefördert, so wie durch Hinwendung des Raisonnements auf das Praktische die Ethik und Politik eingeleitet, durch welche die attische Philosophie den Kreis der philosophischen Forschungen erweiterte. In diesen Beziehungen erscheint die Sophistik im griechischen Leben nothwendig, und für die Philosophie eben so förderlich, als ihre Ausartung mit ihren nachtheiligen Folgen sich daraus leicht begreifen läßt, bei deren ausführlicher Schilderung man gewöhnlich nur zu sehr verweilte. A. d. H.

*) Aber die Sophisten haben auch wenig geschrieben. Sie waren ihrer Art und Stellung nach weniger Schriftsteller, als vielmehr Männer, die durch Fertigkeit in mündlicher Mittheilung in Lehre, Rede und Gespräch sich geltend zu machen suchten. A. d. H.

doch gar nicht glaubhaft, daß jene Schriftsteller aus Partheilichkeit Thatsachen entstellt, verdreht oder vergrößert haben sollten. Theils waren die Sophisten halbe Zeitgenossen, oder doch zu nahe Gegenstände, als daß sie es hätten wagen können, die Rechte der Wahrheit zu verletzen und Unwahrheiten zu sagen, die ihre Leser mit Händen greifen konnte. Wenn auch ihre eigne Ansicht der Dinge und die Anhänglichkeit an ihr eignes System jene Philosophen verleitete, die Sophisten in manchen Stücken ungerecht zu beurtheilen, so mußten sie doch wenigstens die historischen Thatsachen unverfälscht wieder geben. Daß alle diese Schriftsteller, von denen keiner dem andern nachbetete, bei sehr verschiedenen Ansichten und Interesse, doch in der Hauptsache mit einander übereinstimmen, ist ein Beweis mehr für die Wahrheit ihrer Darstellung. Und was läßt sich anders von ihrem edlen Charakter erwarten? Zwar erzählt uns Athenäus, **Gorgias** habe, als er den Gorgias des Plato gelesen, versichert, er **habe nie das gesagt, was ihn Plato habe sagen lassen, noch etwas dergleichen von ihm gehört**[1]). Allein mit größerem Rechte kann man bezweifeln, ob das Gorgias gesagt habe; da es noch ungewiß ist, ob Gorgias noch nach der 95 Olympiade, in welcher Plato erst diesen Dialog schreiben konnte, gelebt habe[2]). Doch gesetzt auch,

---

1) Athenaeus Deipnosophist. L. XI. *αλλοι δε φασιν, ὡς αναγνους ὁ Γοργιας τον Πλατωνος διαλογον, προς τους παροντας ειπεν, ὁτ' ουδεν τουτων ουτε ειπεν ουτε ηκουσε παρα Πλατωνος. ταυτα φασι και Φαιδωνα αναγνοντα τον περι ψυχης.* (Welchen schlechten Auctoritäten Athenäus bei dem, was er gegen Plato sagt, gefolgt ist, bemerkt auch Schleiermacher zu dem Dialoge Gorgias, (Platons Werke II, 1. S. 468;) indeß scheint auch Cicero dem Plato hierin nicht unbedingt zu glauben. Vgl. de orat. III, 32. Zus. d. H.]

2) Quinctilian sagt zwar, Institut. Orator. III, c. 1. daß Gorgias über Sokrates hinaus gelebt habe, aber nicht wie lange. **Plinius** sagt, daß er sich um die 70 Olympiade eine goldne Statüe zu Delphi habe setzen lassen, Histor. Natur. XXXIII, c. 4. [Richtiger erzählen Andere, daß ihm dieselbe von seinen Bewunderern gesetzt worden sei z. B. Cic. de orat. III, 32. Vgl. Meiners Gesch. x. II. Th. S. 182.] Wenn auch dieses Datum unrichtig ist, so kann man doch kaum glauben, daß er einen so großen chronologischen

dieses Factum wäre richtig, so wirft es doch noch keinen Schatten auf Platos historische Treue. Denn es ist nicht nothwendig, daß der Dialog wirklich zwischen den redenden Personen gehalten worden, wenn nur sonst die Personen so sprechen, wie sie wirklich gesprochen hätten, wenn sie zusammengekommen wären. Dieses ist aber eine Eigenthümlichkeit des Platonischen Dialogs, in welcher er schwerlich zu übertreffen ist. Wie sehr sich Plato auch bei Fictionen an den wirklichen Charakter der Personen gehalten, sieht man selbst bei der Schilderung des Gorgias. Wenn dieser in dem Dialoge dieses Namens Jedermann herausfordert, eine Frage, über welchen Gegenstand es sey, aufzugeben, und er verspricht sie auf der Stelle befriedigend zu beantworten: so hat sich Plato genau an die historische Wahrheit gehalten, denn es ist bekannt, daß **Gorgias** dies wirklich vor der feierlichen Versammlung der Griechen zu Olympia that [3]). Wie genau ist nicht übrigens jeder Sophist von ihm charakterisirt? Jeder hat seine eigne Sprache, seine eigene Handlungsweise. Nirgends deutlicher erhellt dieses als in dem **Protagoras**, wo mehrere Sophisten neben einander auftreten. Alles dieses ist ein Beweis von dem Bestreben und dem Talente des Plato, die Männer nach ihren Eigenthümlichkeiten darzustellen. Es kommt also dabei nicht darauf an, daß die Sophisten gerade **das** müssen **gesagt** haben, was sie Plato sagen läßt, sondern daß sie es auf ihre eigne, ihre Individualität bezeichnende Weise gesagt haben. Uebrigens vergißt auch Plato nicht, ihre ei-

---

Schnitzer sollte gemacht haben, als Meiners a. a. O. II, S. 224. glaubt, weil nach Quinctilians Bestimmung Gorgias erst nach der 70 Olympiade müßte geboren seyn.

3) Platonis Gorgias Ed. Bip. IV Vol. p. 5. (Steph. p. 447 C. Vgl. p. 462 A. Cf. Menon. p. 70 C.) Cicero de Finibus Bon. et Malor. II, c. 1. de orat I, 22. Nach **Philostratus** vitae Sophistar. praefat. geschah dieses zu Athen. [Daß dieses zu Olympia geschehen, sagt auch Plato in den angeführten Stellen nicht.] Wahrscheinlich ist aber hier Gorgias mit Hippias verwechselt worden. Vgl. Hipp. min. 363 C. und Cic. de orat. III, 32. Zus. d. H.]

genthümlichen Meinungen anzuführen, ohne ihnen fremde beizulegen. Endlich hat sich auch Plato genugsam gegen den Vorwurf der Partheilichkeit verwahrt, indem er durch sein eignes Urtheil den Sophisten Gerechtigkeit widerfahren läßt. Er gesteht ihnen den Besitz mannichfaltiger und seltener Kenntnissen zu, aber spricht ihnen den eigentlichen Sinn für Philosophie und Humanität ab, ein Urtheil, worin ihm jeder unpartheiische Wahrheitsfreund beitreten wird [4]).

Nichts beweist aber mehr, daß Plato die Sophisten geschildert hat, wie sie wirklich waren, als die Uebereinstimmung des Aristoteles mit ihm. Wenn zwei Männer von verschiedener Denkungsart, Gesichtspuncten und Zwecken einer des andern Aussagen bestätigt, ohne daß man die geringste Verabredung annehmen kann, so kann diese Harmonie nur aus der Wahrheit der Thatsachen und der Richtigkeit ihrer Urtheile erklärt werden. Aristoteles Schrift von den sophistischen Trugschlüssen allein beweist, wie richtig Plato die Sophisten und ihre sophistischen Blendwerke geschildert hatte *).

Wir können also den Plato und Aristoteles um so eher als sichere historische Quellen benutzen, weil die Sophisten zu ihrer Zeit oder kurz vor ihnen lebten, und sie daher die Denkart dieser Männer am besten kennen konnten. Ihnen werden wir daher auch vorzüglich folgen, und damit die Nachrichten anderer Schriftsteller verbinden.

---

4) Plato Timaeus Vol. IX. p. 285. (ed. Steph. p. 19 e.) το δε των σοφιστων γενος αυ πολλων μεν λογων και καλων μαλα εμπειρον ἡγημαι· φοβουμαι δε μη πως, ἁτε πλανητον ον κατα πολεις οικησεις τε ιδιας ουδαμη διωκηκος, αστοχον ἁμα και φιλοσοφων ανδρων ῃ και πολιτικων. [Dieß schließt die von Mehreren gemachte Bemerkung nicht aus, daß Plato in seinen Dialogen berühmte Sophisten oft einfältiger darstellt, als es sich mit dem großen Rufe derselben vereinigen läßt. Zus. d. H.]

*) Aber Aristoteles betrachtet in der angeführten Schrift die Sophistik seinem Zwecke gemäß nur von einer Seite, nehmlich als falsche Dialektik, wie sie auch Plato de rep. VII. p. 148. ed. Bip. schildert. A. d. H.

Das Wort Sophist hatte bis auf Plato und Aristoteles noch keine feste und bestimmte Bedeutung. Es bedeutete zuweilen so viel, als σοφος oder φιλοσοφος. Protagoras gab sich zuerst den Beinamen σοφιστης in einer andern Bedeutung, indem er darunter denjenigen verstand, der Andere zu Weisen macht. Diese Benennung erhielten vor und zu Sokrates Zeiten viele Gelehrte, ohne daß der Begriff fest bestimmt war, welcher damit verbunden wurde *). Erst Plato und Aristoteles bestimmten diesen Begriff genauer, indem sie die unterscheidenden Charaktere des Protagoras und derer, welche sich nach dessen Beispiel Sophisten nannten, abstrahirten [5]). Nicht Redner, nicht Rhetoren, nicht Politiker allein waren die Sophisten, sondern Gelehrte, die alle damals vorhandenen Kenntnisse sammelten, aus Gewinnsucht und Ehrgeiz Andere lehrten, und mit den Wissenschaften ein Gewerbe trieben. Dieses machte den

*) So nennt Herodot den Pythagoras einen Sophisten; Diogenes von Apollonia nannte (nach Simpl. vgl. oben S. 430. Anm. 2.) die Physiologen, worunter er wahrscheinlich die Naturforscher seiner Zeit verstand, Sophisten; Aeschines den Anaxagoras und Sokrates und noch Isokrates endlich gibt den eleatischen Philosophen Zeno und Melissus, wie Meiners a. a. O. II, S. 275. vgl. 210 richtig bemerkt, wahrscheinlich wegen ihrer Dialectik, durch welche (s. oben m. Anmerk. zu S. 460) die Sophistik vorbereitet wurde, den Namen Sophisten. Einestheils wegen dieser Unbestimmtheit des Sprachgebrauchs, anderntheils weil die von den Sokratikern als Sophistik bekämpfte Ausartung einen unbemerkbaren Anfang hat, läßt sich die Sophistik nicht in eine ganz bestimmte Zeit eingrenzen. Es ist also vielmehr im Allgemeinen festzuhalten, daß sich das Philosophiren der Jonier und Italiker vor und zu Sokrates Zeit in eine subjective Dialectik und formelles Wissen verlief, in deren Bekämpfung sich ein edlerer Geist entwickelte. Meiners setzt die Sophistik a. a. O. II, 214 zwischen die achtzigste und neunzigste, oder fünf und neunzigste Olympiade. Wenn aber Protagoras beim Plato der Kunst der Sophisten, als Kunst, Männer im Staate zu bilden, einen ins hohe Alterthum hinaufgehenden Ursprung beilegt (Protag. p. 317 Steph.) so ist nicht zu vergessen, daß hier Plato den Sophisten gleich als Praler redend einführt, der durch Alter, Bedeutung und Umfang seiner Kunst selbst Ansehen zu gewinnen sucht. A. d. H.

5) Plato Protagoras Vol. III. p. 99, 101. (ed. Steph. p. 316 B. und 317.) Ueber die verschiedenen Bedeutungen von σοφος, σοφιστης, und die spätern Benennung φιλοσοφος sehe man Meiners Geschichte der Wissenschaften I. Bd. S. 112 ff.

Charakter der Sophisten vorzüglich verhaßt bei den feiner fühlenden Griechen, welche dies für eine Entehrung des menschlichen Geistes hielten. Sokrates verglich sie mit den Weibern, die ihre Gunst verkaufen [6a]). Sie machten vorzüglich Jagd auf edle Jünglinge, weil diese besser bezahlten. Sie reisten von einer Stadt zur andern, hielten da Prunkreden, oder stellten ihre dialectischen Künste zur Schau auf. Sie versprachen, die jungen Leute zu Rednern, zu Staatsmännern, zu Gelehrten, auch wohl zu tugendhaften Männern zu bilden, und zu alle dem zu machen, was man verlangte [6b]).

Die ersten Sophisten waren zum Theil große Redner,

6a) Xenophon Memorabil. I, c. 6. και την σοφιαν ὡσαυτως τους μεν αργυριου τῳ βουλομενῳ πωλουντας σοφιστας ὡσπερ πορνους αποκαλουσι. Plato Protagoras Vol. III. p. 93. ed. St. 313 C.

6b) Dieses sind die Charaktere, welche Plato von den Sophisten an mehreren Stellen vorzüglich in seinem Dialog der Sophist angibt. z. B. Vol. II. p. 230. (ed. Steph. p. 231.) νεων και πλουσιων εμμισθος θηρευτης, 2) εμπορος τις περι τα της ψυχης μαθηματα, 3) περι ταυτα καπηλος, 4) αυτοπωλης περι τα μαθηματα, 5) της αγωνιστηκης περι λογους αθλητης την εριστικην τεχνην αφωρισμενος, 6) δοξων εμποδιων μαθημασι περι ψυχην καθαρτης. Doch das letzte Merkmal, sagt er, könne dem Sophisten noch streitig gemacht werden. Aristoteles de Sophist. elenchis c. 1. εστι γαρ ἡ σοφιστηκη φαινομενη σοφια, ουσα δε μη, και ὁ σοφιστης χρηματιστης απο φαινομενης σοφιας, αλλ᾽ ουκ ουσης. [Einestheils wird den Sophisten von Plato ein mehr formales Wissen zugeschrieben. So bemerkt Schleiermacher zum Sophisten s. Platons Werke 1. Thl. 2. Bd. S. 394. 1ste Ausg., sehr treffend, daß in dem Ausdrucke σοφιστης, wie er hier gebraucht wird (Sophist. p. 312. τα των σοφων επιστημων: der sich auf kluge Dinge versteht), die Bedeutung vom Theoretischen, vom Wissen ausgeht; so daß man etwa einen Sophisten einen Wisser nennen könnte. Zur Schilderung der Eigenthümlichkeit der Sophisten, durch welche sie sich von den ältern Weisen nach Plato unterschieden, (Hipp. mai. Ed. Bip. XI. p. 345; ed. Steph. p. 281 C.) gehört aber auch anderntheils noch das, daß sie sich auch dem politischen Handeln hingaben und mit Staatsangelegenheiten beschäftigten, da jene hingegen sich davon entfernt gehalten hätten; und er scheint den Sophisten dies selbst zum Vorwurf zu machen, wahrscheinlich in so fern sie sich dadurch der ruhigen philosophischen Forschung entzogen, theils auch insofern sie eine demagogische Richtung verfolgten. Schon hierdurch könnte man aufmerksam gemacht werden, die Beschuldigungen des Plato gegen die Sophisten nicht unbedingt von allen Sophisten zu verstehen. Zus. d. H.]

welche schon anfingen, ihre Kunst in gewisse Regeln zu bringen. Dahin gehören **Protagoras**, **Gorgias**, **Prodikus**, **Hippias**, **Polus**, **Kallikles** und **Thrasymachus**, mit einem ganzen Heere von Sophisten minorum gentium. Eine andere Classe von Sophisten trennte die sophistischen Kunstgriffe und Schlüsse von dem rednerischen Schmuck, mit welchem sie Andere bekleidet hatten, und machten daraus eine eigne Kunst, die auch jene nicht ganz verschmäht, nur aber mit der Redekunst verbunden hatten *). Noch ein Unterschied, wodurch sich diese

---

*) Die Eintheilung der Sophisten betreffend, so kann man sich hier zunächst an Plato halten. Nach diesem würde die eine Classe der Sophisten aus denen bestehen, welche sich mehr als **Redner** gezeigt haben, und als Redner glänzen wollten. An der Spitze dieser steht Gorgias, welcher selbst (nach Plat. Gorgias p. 449 A.) Rhetor genannt zu werden verlangt und den Titel Sophist ablehnt. An ihn würden sich Tisias, Menon, Polus, Thrasymachus anschließen. Vielleicht deutet auf diese Classe praktischer Sophisten Plato in der Stelle de rep. II, p. 365 D. *πειθους διδασκαλοι σοφιαν δημηγορικην τε και δικανικην διδοντες* hin. Sie hielten eine praktische Beredtsamkeit für den höchsten Gegenstand des Strebens, *το πειθειν οἱον τ' ειναι τοις λογοις και εν δικαστηριῳ δικαστας και εν βουλευτηριῳ βουλευτας και εν εκκλησιᾳ εκκλησιαστας και εν αλλῳ ξυλλογῳ παντι, ὁστις αν πολιτικος ξυλλογος γιγνηται* (Gorg. p. 452 E.), aber gaben derselben, nach Platos Schilderung, nicht die Wahrheitsliebe und philosophisches Studium zur Grundlage, wie Plato selbst von dieser Kunst fordert (Phaedr. p. 265 D. sq.), und so nahm dieselbe einestheils nun einen egoistischen, dem Volke schmeichelnden Charakter an, anderntheils erschien sie mehr als empirische Routine (vgl. Plat. de rep. VI, p. 493 A. sq. und Gorg. p. 463 B. wo sie *μοριον κολακειας* heißt, und Gorg. p. 465 A. wo sie *εμπειρια* genannt wird, *ὁτι ουκ εχει λογον ουδενα, ὡν προσφερει, ὁποια ἀττα την φυσιν εστιν, ὡστε την αιτιαν ἑκαστου μη εχειν ειπειν*) die Redner dieser Art werden von Plato auch Sophisten genannt Gorg. p. 520 A. *ταυτον εστι σοφιστης και ῥητωρ η εγγυς τι και παραπλησιον.* Eine andere Classe von Sophisten trat mehr als **Lehrer** der Weisheit und Tugend auf. An ihre Spitze stellt sich (vgl. Plato Protag. p. 316 D. sq. — 317.) **Protagoras**, indem er sagt *ὁμολογω τε σοφιστης ειναι και παιδευειν ανθρωπους* vgl. die oben angeführte Stelle p. 318 E. Mehr auf dieser Seite steht Kratylus, Prodikus, Hippias, Euthydem, und sie kann man vorzugsweise Sophisten nennen, theils weil diese zweite Classe von Sophisten sich mehr mit philosophischem und naturwissenschaftlichem Unterricht beschäftigte und bestimmte Lehren aufstellte, theils weil Gorgias und seine Schüler den Namen Sophist und den

Classe von jener auszeichnete, bestand darin, daß die ersteren Männer nicht ohne Geist waren, und mannichfaltige Kenntnisse besaßen, da hingegen diese mit der Sophistik, die jenen blos, und auch nicht allezeit, zum Mittel diente, ihre Geistesarmuth bedeckten. Plato hat uns nur zwei Männer von dieser Art in seinem Euthydem geschildert, nämlich Euthydemus und Dionysodorus, beide aus Chios und wahre Klopffechter. Daher hat uns auch die Geschichte von diesen nichts als Beispiele ihrer elenden Kunst, von jenen aber auch noch manche eigenthümliche Behauptungen aufbewahrt.

Die Verbindung der Beredtsamkeit mit philosophischen Kenntnissen und Forschungen, und die Begierde nach ausgezeichnetem Ruhm und Reichthum, nebst dem damaligen Zustande aller Wissenschaften und besonders der Philosophie waren die Hauptursachen der Entstehung der Sophistik, und aus ihnen lassen sich die meisten Eigenthümlichkeiten der Sophisten in wissenschaftlicher Rücksicht herleiten *). Da es in der Philosophie mehrere entgegengesetzte Systeme gab,

---

Zweck, die Menschen zur Tugend auszubilden, ablehnte (s. Gorgias Plat. p. 449 A. vgl. p. 497 A. 519 E. 520 A.) Diese schlossen sich auch mehr an frühere Philosophie durch Dialectik an. Die von mir hier aufgestellte Eintheilung trifft mit der von Ast (Grundriß der Geschichte der Philosophie) angenommenen Eintheilung in italische und ionische Sophisten insofern zusammen, als die oratorischen Sophisten und die Rhetorik besonders von Italien ausgingen, wie auch aus Cic. Brut. XII. zu erhellen scheint: pacis est comes otiique socia, et iam bene constitutae civitatis quasi alumna quaedam eloquentia. Itaque ait Aristoteles, cum sublatis in Sicilia tyrannis res privatae longo intervallo iudiciis repeterentur, tum primum, quod esset acuta illa gens et controversa natura, artem et praecepta Siculos Coracem et Tisiam conscripsisse, nam antea etc.; sonst aber können wir in den uns bekannt gewordenen Lehren dieser verschiedenen Classen von Sophisten nur wenig bestimmte Spuren ionischer und italischer Philosophie nachweisen. Die sonst auch gewöhnliche Eintheilung der Sophisten in ältere und jüngere hat noch weniger Festigkeit; und was die Anwendung anlangt, die unser Verfasser im Texte von derselben macht, indem die rhetorischen Sophisten die früheren, die dialectischen die späteren Sophisten seyn sollen, so will dies schon auf Protagoras und Hippias nicht recht passen, welche mehr Dialectiker als Redner waren.

A. d. H.

*) s. m. Anmerkung zu S. 459.

ohne daß die Gründe für das eine überwiegend waren; da selbst die Parteien nicht einmal dafür gesorgt hatten, ihre Philosopheme auf Grundsätze zu bauen, welche auf allgemeine Gültigkeit Ansprüche hatten; da selbst mehrere Denker bald die Erkenntniß der Sinne, bald die Erkenntniß der Vernunft in Zweifel gezogen oder bestritten hatten: so war ein Hin- und Herschwanken, eine allgemeine Ungewißheit und Verlegenheit in Ansehung des Wissens oder Nichtwissens die natürliche Folge. Die Sophisten, welche mit den Forschungen und Philosophemen der gleichzeitigen und älteren Denker nicht unbekannt waren, sich aber vorzüglich auf die Redekunst, wie sie die damalige politische Verfassung erforderte, gelegt hatten, wurden dadurch veranlaßt, Gegenstände der Untersuchung als politische Meinungen und gerichtliche Debatten zu behandeln, über welche man in einer Versammlung des Volks für und wider spricht, und dadurch verwandelten sie die Wissenschaft in die Kunst der Ueberredung [7]).

Da sie keinen Sinn für reine Wahrheit und kein Interesse für Wissenschaft hatten, sondern nur darauf dachten, durch ihre Kunst und Geschicklichkeit einen Schein von Ueberzeugung hervorzubringen, und ihre weit ausgebreiteten Kenntnisse, oder mit einem Worte, sich selbst in dem vortheilhaftesten Lichte zu zeigen, so darf man nicht erwarten, daß sie ihre Talente dazu angewendet hätten, die bisherigen Mängel, die grundlosen Meinungen durch irgend einen ernstlichen wissenschaftlichen Versuch aus der Philosophie zu verbannen, und den menschlichen Geist auf die einzige Quelle alles Wissens aufmerksam zu machen. Sie suchten vielmehr jede Spur und Ahnung von objectiver Wahrheit zu vertilgen, und dadurch den Triumph ihrer Kunst zu vollenden. Daher behaupteten sie: Alles, was der Mensch sich

---

7) Plato Phaedrus X. Vol. p. 353. (ed. Steph. p. 261 D.) *ουκ αρα μονον περι δικαστηρια τε εστιν ἡ αντιλογικη και περι δημηγοριαν, αλλ', ὡς εοικε, περι παντα τα λεγομενα μια τις τεχνη, ειπερ εστιν, ἁυτη αν ειη, ἡτις οἱα τ' εσται παν παντι ὁμοιουν των δυνατων, και οἱς δυνατον.*

vorstelle, das sey für ihn wahr, und es gebe keine allgemeinen Gesetze des Denkens und Erkennens. In Ansehung der Vorstellungen seyen alle Menschen einander gleich, aber Einige hätten die Kunst inne, zu machen, daß man sich eine Sache bald so, bald anders vorstelle. — Ueber dem Streben, sich im Besitze dieser Kunst zu zeigen, vergaßen sie sehr oft, ihre Meinungen in einen bündigen Zusammenhang und in Uebereinstimmung zu bringen. Daher war es so leicht, die Sophisten durch ihre übrigen Behauptungen zu widerlegen, und sie in Widersprüche zu verwickeln, welches sie so gern an Andern thaten. Gewiß würden sie auf einem andern Wege Epoche in der Philosophie gemacht haben, wenn sie bei den trefflichen Talenten, welche ihnen niemand absprechen kann, nicht eitle Ruhmsucht, sondern einen wissenschaftlichen Zweck zum Ziele ihrer Bemühungen gesetzt hätten, und wenn in ihren Räsonnements sich mehr die Spur einer Idee oder eines Princips offenbart hätte.

Ihr ganzes Streben ging nur auf den Schein einer alles umfassenden Wissenschaft und der Kunst, Andere ebenfalls in den Besitz derselben zu setzen. Daher sammelten sie alle vorhandenen Kenntnisse, aber ohne ihnen eben die Einheit eines Systems zu geben. Daher pralten sie so gern mit ihrem Wissen, und gaben sich für die allgemeinen Erzieher von Griechenland aus. Daher forderten sie so gern Jedermann zum Streit heraus, und versprachen, jede Frage aus dem Stegreif zu beantworten. Um sich als die Gelehrten vom ersten Range geltend zu machen, suchten sie durch ihre Künste alle Andere zu vernichten, zu verwirren und zum Stillschweigen zu bringen.

Ihre Vorträge waren zu ihren eiteln Absichten klüglich eingerichtet; doch nur so lange, als kein denkender Kopf aufstand, der ihnen überlegen war und ihre Kunstgriffe durchschaute. Es waren bald lange Reden, mit so viel Declamationen und Tiraden, und so viel gesuchtem redne-

rischen Schmuck verschwenderisch ausgestattet, daß die Zuhörer durch das Flitterwerk nur zerstreut und ihr Blick von dem Hauptgegenstande abgewendet wurde. Bald ließen sie sich in Gespräche ein, in welchen sie außer dem Kunstgriff, durch weitschweifige Antworten den eigentlichen Fragpunct zu verstecken, die ganze Kunst der Sophistik in Ausübung brachten, um die Unterredenden zu verwirren, und Bewunderung zu erregen. Dieses suchten sie vorzüglich dadurch zu erreichen, daß sie durch ihre Trugschlüsse diejenigen, welche mit ihnen sich unterredeten, in die Enge trieben, oder unvermerkt dahin brachten, daß sie etwas Falsches, Paradoxes behaupteten, oder Sprachschnitzer machten, oder in ein langweiliges Geschwätz fielen [8]). Aristoteles zeigt in seiner Schrift von den Trugschlüssen die Kunstgriffe, deren sich die Sophisten bedienten, nach jener Classification, umständlich. — Gorgias und vor ihm Tisias waren eigentlich die ersten Lehrer derselben *). Allein Gorgias trug seinen Schülern nicht eigentlich die Kunst, Trugschlüsse zu machen, und dadurch Andere scheinbar zu widerlegen, vor, sondern gab ihnen gewisse Formeln von Trugschlüssen, oder, um uns so auszudrücken, gewisse sophistische Gemeinplätze, zum Auswendiglernen, die sie hernach in ihren Unterredungen anwendeten,

8) Aristoteles de sophisticis elenchis c. 3. *πρωτον δη ληπτεον, ποσων στοχαζονται οι εν τοις λογοις αγωνιζομενοι και διαφιλονεικουντες. εστι δε ταυτα πεντε τον αριθμον, ελεγχος και ψευδος, και παραδοξον, και σολοικισμος, και πεμπτον το ποιησαι αδολεσχησαι τον προσδιαλεγομενον· (τουτο δε εστι το πολλακις αναγκαζεσθαι ταυτο λεγειν, η το μη ον, αλλα το φαινομενον εκαστον ειναι τουτων.) μαλιστα μεν γαρ προαιρουνται φαινεσθαι ελεγχοντες· δευτερον δε ψευδομενον τι δεικνυναι· τριτον, εις παραδοξον αγειν· τεταρτον, σολοικιζειν ποιειν· (τουτο δε εστι, το ποιησαι τη λεξει βαρβαριζειν εκ του λογου τον αποκρινομενον·) τελευταιον δε το πλεονακις το αυτο λεγειν.*

*) Beide werden bei den Alten mehr in rednerischer Hinsicht und als Erfinder rednerischer Gemeinplätze angeführt. So wird Tisias, der Sicilianer, in der oben (zu S. 468) angeführten Stelle des Cicero Brut. XII, als rhetorischer Schriftsteller genannt, und Cicero nennt Gorgias immer als einen der größten Redner z. B. de orat. I, 22. III, 32. orat. 49 et 52. de invent. I, 5. s. m. Zusatz zu Anm. 9. A. d. H.

ohne daß der Gegenstand damit allezeit in Verbindung stand [9]). Wie sie dieses anfingen, kann man in Platos Euthydemus sehen, wo Euthydemus und Dionysodorus ihre vom Gorgias gelernten Künste auf eine Art in Ausübung bringen, die den Leser in Zweifel läßt, ob er mehr lachen, oder sich darüber ärgern soll. Denn wir dürfen wohl, ohne zu irren, diese beiden Männer für Schüler oder wenigstens Nachahmer der Kunst des Gorgias halten, da sie, aus ihrem Vaterlande Chios vertrieben, sich lange Zeit in Thurii aufhielten, wo es ihnen nicht an Gelegenheit fehlen konnte, entweder den Gorgias selbst oder seine Schüler zu hören [10]). Da Gorgias zugleich einer der ältesten Lehrer der Rhetorik ist, so erhellet daraus, daß die Sophistik *) nicht einem

---

9) Aristot. Sophistic. elench. c. 34. και γαρ των περι τους εριστικους λογους μισθαρνουντων ὁμοια τις ην ἡ παιδευσις τη Γοργιου πραγματεια. λογους γαρ οἱ μεν ρητορικούς, οἱ δε ερωτηματικους εδιδοσαν εκμανθανειν, εις οὑς πλειστακις εμπιπτειν ωηθησαν ἑκατεροι τους αλληλων λογους. διοπερ ταχεια μεν, ατεχνος δ' ην ἡ διδασκαλια τοις μανθανουσι παρ' αυτων· ου γαρ τεχνην, αλλα τα απο τεχνης διδοντες, παιδευειν υπελαμβανον. Plato Phaedrus Vol. X. p. 364. (Steph. p. 267 A.) Τισιαν τε Γοργιαν τε εασομεν ἑυδειν, οἱ προ των αληθων τα εικοτα ειδον ὡς τιμητεα μαλλον, τα τε αυ σμικρα, μεγαλα, και τα μεγαλα σμικρα φαινεσθαι ποιουσι δια ρωμην λογου, καινα τ' αρχαιως, τα τ' εναντια καινως, ξυντομιαν τε λογων και απειρα μηκη περι παντων ανευρον. [Dem Letztern ganz entsprechend sagt Cicero Brut. XII. von Gorgias: cum singularum rerum laudes vituperationesque conscripsisset, (dies sind wohl die Gemeinplätze die unser Verfasser meint), quod indicaret, hoc oratoris esse maxime proprium, rem augere posse laudando, vituperandoque rursus affligere. Tisias wird insbesondere im Platon. Phaedros noch später (p. 273 A.) wegen der Kunst des Scheinbaren, die er lehrte, angezogen. Zus. d. H.]

10) Plato Euthydemus Vol. III. p. 4, 5. (ed. Steph. p. 271 C.) [Euthydem möchte wohl wegen der Aehnlichkeit seiner Lehre mit denen des Protagoras, und weil er vorgab, er wolle αρετην παραδοῦναι καλλιστ' ανθρωπων και ταχιστα, (Plat. Euthyd. p. 273 D.) welchen Zweck Gorgias nebst seinen Schülern ablehnte, vgl. das in m. Anm. zu 467 ff. Angeführte, vielmehr in die erste Classe der Sophisten zu setzen seyn, die sich selbst so nannten und jenen Zweck angaben. Einiges später von ihm. Zus. d. H.]

*) „Die sophistische Dialectik" hätte der Verfasser wenigstens sagen sollen; denn die Sophistik hing von einer Seite auch mit der Phi-

Studium der Logik, sondern der Redekunst ihren Ursprung verdankt. Da nach dem Bedürfnisse der damaligen Zeit diese vorzüglich in den republikanischen Volksversammlungen ihre Rolle spielte, wo eine Meinung, ein Vorschlag nur nach Widerlegung mehrerer andern die Mehrheit der Stimmen gewinnen konnte, so gab dieses den Lehrern der Redekunst Veranlassung, eine Kunst der Widerlegung und Bestreitung nicht sowohl durch Regeln als durch Beispiele und Formeln zu lehren, bei welcher es, nach dem Zwecke der politischen Redekunst, nicht auf Wahrheit sondern auf den Schein derselben ankam. Da indessen Gorgias, wie noch andere Sophisten, ein denkender Kopf war, dem es an Belesenheit in philosophischen Schriften nicht fehlte, so mußte er bald die Bemerkung machen, daß sich alles Denken auf Schlüsse zurückführen läßt, und daß also jede Widerlegung ebenfalls auf Schlüssen beruhen muß. Ein Aristoteles würde an seiner Stelle hierdurch veranlaßt worden seyn, eine Theorie der Schlüsse zu erfinden. Gorgias aber erfand nur einige Trugschlüsse, welche durch die Neuheit und den Schein ihrer Richtigkeit um so eher blenden und in Erstaunen setzen konnten, da die Form der Schlüsse durch aufmerksame Abstraction noch nicht gefunden war, und die Einsichtsvolleren zwar sogleich fühlten, daß sie nicht richtig wären, aber den Fehler nicht entdecken konnten, und daher auch nicht wußten, wie sie zu entkräften wären.

Diese Sophistik, von welcher wir weiter unten einige Proben anführen werden, machte daher weit mehr Aufsehen, als sie eigentlich verdiente. So sehr sie jedoch allen Wissenschaften Verderben drohte, indem der wahre wissenschaftliche Geist größtentheils in leere Spitzfindigkeit und bloße Wortkrämerei ausartete, so hatte sie doch in der folgenden Periode manche wohlthätige Folgen erzeugt. Denn

---

losophie zusammen, und insofern war sie besonders durch die Lehre Heraklits und die Dialectik der Eleaten vorbereitet. S. oben m. Anmerk. zu S. 460. A. d. H.

die Aufmerksamkeit wurde auf die Gesetze des Denkens gerichtet, und die vortrefflichen logischen Schriften des Aristoteles waren zum Theil eine Frucht davon.

Wir gehen nach diesen allgemeinen Bemerkungen zu den einzelnen merkwürdigern Sophisten über, denen es nicht an philosophischem Talente, aber desto mehr an philosophischem Geiste fehlte. Einer der ersten Sophisten war Gorgias, aus Leontium in Sicilien, ein Schüler des Empedokles *), der aber auch die Philosopheme der Eleatiker kannte und benutzte. Er kam als Gesandter seines Vaterlandes zu Anfange des Peloponnesischen Krieges (Olympiade 88. 2. v. Chr. 424) nach Athen **), und überredete durch seine Beredtsamkeit die Athenienser leicht zu dem Feldzuge nach Sicilien. Durch diese und andere Reden erwarb er sich einen großen Ruhm, Ehre, Geld, Freunde, Anhänger und Schüler. Von Athen begab er sich nach Larissa in Thessalien, wo er große Schätze sammelte. Er erreichte ein hohes Alter von hundert und mehr Jahren 11).

Gorgias schrieb in der 84. Olympiade eine Schrift von der Natur, worin er die Gründe aller menschlichen

---

*) Satyrus bei Diogenes L. VIII, 58. *Γοργιαν γουν αυτου (Εμπεδοκλ.) γενεσθαι μαθητην, ανδρα ὑπερεχοντα εν ῥητορικη, και τεχνην απολελοιποτα.* Eben so Suidas. A. d. H.

**) Von dieser Gesandtschaft spricht Diod. Sic. XII, p. 514. ed. Wessel., und Pausanias läßt ihn mit Tisias nach Athen kommen Eliac. s. lib. VI. Cap. XVII. Vgl. Plat. Hipp. mai. ed. Steph. p. 282B., wo ihm auch der Unterricht für Geld vorgeworfen wird. A. d. H.

11) Philostratus vit. Sophistarum I, 9. Plato Meno. Vol. IV, p. 328. (Steph. p. 70.) [In der schon angeführten Stelle berichtet Diogenes L., daß G. nach Apollodor hundert und neun Jahr alt geworden sey. Damit stimmen Philostr. l. l. und Pausan. l. l. und Cic. de sen. Cap. 5, 1. Quint. instit. or. III, 1. ziemlich überein. Vgl. über ihn noch oben S. 462 und 471. Zus. d. H.]

Erkenntniß umzustürzen sich bemühte [12a]). Die Fragmente, welche Aristoteles und Sextus von derselben aufbewahrt haben, beweisen hinlänglich, daß Gorgias noch weit mehreres hätte leisten können, wenn er gewollt hätte. Er beweist hier nicht gemeinen Scharfsinn, er verfolgt einen bestimmten Ideengang, und seine Schlüsse sind größtentheils, nach der damals herrschenden Ansicht der Dinge, wo nicht bündig, doch sehr scheinbar und blendend. Nur ist die ganze Tendenz der Schrift eine Paradoxologie, zu welcher ihn das Beispiel des Zeno verleitet hat. So wie dieser die Unmöglichkeit der Erfahrung zu zeigen suchte, um dadurch das intellectuelle System, welches allein übrig blieb, zu beweisen, so sucht dieser durch eine Reihe theils entlehnten, theils selbst erfundenen Schlüssen darzuthun, daß I. gar nichts wirklich sey, II. daß, wenn auch etwas wirklich wäre, es doch nicht erkennbar sey, und III. wenn es auch erkennbar wäre, doch die Erkenntniß desselben nicht durch Worte mittheilbar sey [12b]). Gorgias unterscheidet nicht etwa die Sinnen- und die Verstandeswelt, Phänomene und Noumene, wie die Eleaten, sondern er will durch Schlüsse alle An-

---

12a) Olympiodorus Scholia in Platonis Gorgiam Praefatio (Gorgias ed. Findeisen p. 615.) *αμελει και γραφει ὁ Γοργιας περι φυσεως συγγραμμα ουκ αχομψον τη πδ ολυμπιαδι.*

12b) Sextus Empiricus advers. Mathematicos VII. §. 65. *εν γαρ τῳ επιγραφομενῳ περι του μη οντος η περι φυσεως, τρια κατα το ἑξης κεφαλαια κατασκευαζει· ἑν μεν και πρωτον, ὁτι ουδεν εστι· δευτερον, ὁτι, ει και εστιν, ακαταληπτον ανθρωπῳ· τριτον, ὁτι ει και καταληπτον, αλλα τοιγε ανεξοιστον και ανερμηνευτον τῳ πελας.* Aristoteles hatte eine Schrift *προς τα Γοργιου* geschrieben (Diogenes Laert. V. §. 25.) wovon noch ein, aber sehr verdorbenes, Fragment in der Schrift de Xenophane, Zenone et Gorgia (nach der gewöhnlichen Ueberschrift vgl. oben S. 162 f.) vorhanden ist. Sextus hat die Hauptgedanken vollständiger ausgezogen, und sie sind wegen des besser erhaltenen Textes verständlicher, obgleich, wie wir hernach zeigen werden (Anm. 14.), manches Fremde eingemischt seyn mag. [Mir scheint Sextus die zusammengezogenen kürzern Schlüsse des Redners auseinandergesetzt zu haben, welches anzunehmen auch unser Verf. nach Anm. 17. geneigt zu seyn scheint. Zus. d. H.]

sprüche der Erkenntniß auf Objectivität, ja selbst die Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt vernichten, und vergißt dabei doch, daß, indem er dieses unternimmt, sein eignes Räsonnement ihm widerspricht. Denn er gibt sich die Miene, als hätte er das durch eine Demonstration bewiesen; er macht also einen objectiven Gebrauch von seiner Vernunft, während er die Unmöglichkeit der objectiven Erkenntniß überhaupt zu demonstriren meinte. Und dann, wenn keine Erkenntniß mittheilbar ist, zu welchem Zwecke trug er diese Demonstration in einer Schrift vor? Was aber diese Paradoxie noch einleuchtender macht, ist, daß Gorgias auch nicht das formelle und materielle Denken und Erkennen, oder das Subjective und Objective unterscheidet und es daher so viel ist, als ob man das Erkenntnißvermögen durch das Erkenntnißvermögen, die Vernunft durch Vernunft vernichtete, welches das größte aller Paradoxen ist. Und welcher Zweck konnte ihn dabei leiten, als eitle Ruhmsucht?

Indessen ist doch dieser Gedanke zu kühn und zu merkwürdig, als daß wir nicht die Ausführung desselben näher betrachten sollten. Wir werden daraus nicht nur den Zustand der Cultur des philosophischen Geistes in jenen Zeiten kennen lernen, sondern auch einige neue und feine Abstractionen finden, deren weitere, bestimmte Ausbildung ein großes Verdienst um die Philosophie gewesen wäre.

Die Schrift des Gorgias zerfiel nach den drei Hauptsätzen, welche er beweisen wollte, in drei Theile. Der erste Satz ist also: es existirt nichts; denn wenn sich zeigen läßt, daß weder 1) das Nichtwirkliche [Negative] (*μη ον*) noch 2) das Wirkliche [Positive] (*ον*) noch endlich 3) das Wirkliche und Nichtwirkliche zugleich (*το ον και το μη ον*) existirt, so existirt überhaupt nichts *). Jeder dieser Sätze wird in den besondern Un-

*) ὅτι μεν ουν ουδεν εστιν, sagt Sext. Emp. adv. Mathem. VII, 66. επιλογιζεται τον τροπον τουτον· ει γαρ εστιν, ητοι το ον εστιν,

terabtheilungen bewiesen, wobei Gorgias meistentheils die Schlüsse des Parmenides, Melissus und Zeno benutzt [13]).

1) Das Nichtwirkliche ist nicht; denn sonst würde es zugleich seyn und nicht seyn. [Denn sofern es als nicht seyend gedacht wird, kann es nicht seyn, so fern es aber das Nichtwirkliche ist, ist es wiederum.] Dieses ist aber ungereimt. Wenn ferner das Nichtwirkliche ist, so muß das Wirkliche nicht seyn; denn beide sind einander entgegengesetzt; wenn daher dem einen das Seyn zukommt, so muß dem andern das Nichtseyn zukommen. Das Seyn läßt sich also so wenig von dem Nichtwirklichen, als das Nichtseyn von dem Wirklichen denken [14]).

η το μη ον, η και το ον εστι και το μη ον. ουτε δε το ον εστιν, ὡς παραστησει, ουτε το μη ον, ὡς παραμυθησεται· ουτε το ον και μη ον, ὡς και τουτο διδαξει.

13) Aristoteles de Gorgia Cap. V. Vgl. die oben S. 224. Anm. 79. angeführte Stelle und unten Anm. 15. [Gleichwohl erklärte Gorgias, er habe seine Gründe nicht von den entgegengesetzten Parteien entlehnt, (Aristot. l. l. και — φησιν — ὁτι μεν ουκ εστι συνθεις τα ἑτεροις ειρημενα, ὁσοι περι των οντων λεγοντες ταναντια, ὡς δοκουσιν, αποφαινονται αυτοις) da er sie vielmehr sämmtlich bestreite. Zus. d. H.]

14) Sextus Empiric. adversus Mathematicos VII, §. 67. και δη το μεν μη ον, ουκ εστιν. ει γαρ το μη ον εστιν, εσται τε ἁμα και ουκ εσται. ᾗ μεν γαρ ουκ ον νοειται, ουκ εσται· ᾗ δε εστι μη ον, παλιν εσται. παντελως δε ατοπον το ειναι τι ἁμα και μη ειναι. ουκ αρα εστι το μη ον· και αλλως, ει το μη ον εστι, το ον ουκ εσται. εναντια γαρ εστι ταυτα αλληλοις. και ει τῳ μη οντι συμβεβηκε το ειναι, τῳ οντι συμβησεται το μη ειναι· ουχι δε γε το ον ουκ εστιν, ουδε το μη ον εσται. Wir folgen hier dem Sextus, weil der Text des Aristoteles sehr verdorben ist. Aber es verdient bemerkt zu werden, daß Aristoteles eine ganz andere Ordnung der Schrift andeutet, als Sextus. Denn jener sagt in der eben angeführten Stelle: Gorgias habe zuerst demonstrirt, ὁτι ουκ εστιν ουτε ειναι, ουτε μη ειναι, welches beim Sextus erst in dem dritten Untersatze des ersten Hauptsatzes geschieht, und dann habe er erst bewiesen, daß das Wirkliche weder als Eins, noch als Vieles gedacht werden könne. Die Ordnung des Sextus ist die natürlichere; allein es ist zweifelhaft, ob er den Gedankengang des Gorgias treu und ohne Abänderung dargestellt hat. Man bemerkt auch noch hie und da Abweichungen zwischen beiden in Ansehung der Gründe, welche

2) Das Wirkliche ist nicht. Denn existirte es, so müßte es entweder ewig, oder entstanden, oder ewig und entstanden zugleich seyn. Da es aber keins von dreien ist, so existirt es gar nicht *). a) Wäre es ewig, so hätte es keinen Anfang; denn alles Entstandene hat einen Anfang, und so ist es unendlich (απειρον) **). Als Unendliches aber kann es gar nicht existiren. Denn in so fern es unendlich ist, kann es weder in einem andern, noch in sich selbst seyn. Wäre es in einem andern, so müßte es von diesem eingeschlossen werden. Das Einschließende ist aber größer, als das Eingeschlossene. Ueber das Unendliche kann es aber nichts Größeres geben, es kann daher auch nicht in einem andern seyn. — Aber es kann auch nicht in sich selbst enthalten seyn; denn so würden aus einem Dinge zwei Dinge werden. Das nehmlich worin etwas ist, ist der Raum, und was in demselben ist, ist ein Körper. So müßte also das Unendliche Raum und Körper seyn, welches ungereimt ist. Das

---

zu der Vermuthung führen, daß Sextus dem Räsonnement des Gorgias nicht Schritt vor Schritt gefolgt ist, und oft seine eigenen Gedanken eingewebt hat. An einigen Stellen sind seine Zusätze leicht zu unterscheiden. So ist z. B. im §. 77. meiner Einsicht nach ein solcher Zusatz, wenn Sextus sagt: ει γαρ τα φρονουμενα, φησιν ὁ Γοργιας, ουκ εστιν οντα, το ον ου φρονειται, und nun hinzusetzt και κατα λογον. ὥσπερ γαρ ει. Denn das folgende Beispiel soll jenen Gedanken erläutern. Mehrere Abweichungen werde ich in der Folge bemerken. Diese Vermuthung gewinnt dadurch noch mehr Glaubwürdigkeit, daß Sextus hier alle Behauptungen der Philosophen anführt, durch welche die Möglichkeit der Erkenntniß umgestoßen wird, und Gorgias Räsonnement als das stärkste, was nur dagegen gesagt werden kann, betrachtet. Es war seinem Zweck angemessen, wenn er hie und da etwas auch von andern Gesagtes, zur Verstärkung hinzufügte. Die Hauptgedanken des Gorgias findet man dessen ungeachtet hier deutlicher, als bei Aristoteles.

*) Bei Arist. de Xenoph. l. l. heißt es kurz: αναγκη γαρ φησιν, ει τι εστι, μητε ἑν, μητε πολλα ειναι, μητε αγεννητα μητε γενομενα, ουδεν αν ειη. ει γαρ μη ειη τι τουτων, (τουτων) αν θατερα ειη, ὁτι ουκ εστιν ἑν, ουτε πολλα, ουτε αγεννητα ουτε γενομενα.

**) So hatte Melissus geschlossen. S. oben S. 200. A. d. H.

Unendliche ist daher in keinem Raume, und daher auch zu keiner Zeit, also überhaupt gar nicht [15]). b) Wäre es aber entstanden, so wäre es entweder aus dem, was ist, oder aus dem, was nicht ist, entstanden. Beides ist aber unmöglich. Denn die Entstehung aus dem, was ist, ist undenkbar, weil es dann nicht entstände, sondern schon gewesen wäre. Aus dem Nichtwirklichen kann es auch nicht entstanden seyn; denn was ein anderes erzeugen soll, muß vorher selbst erst existiren. Also ist das Wirkliche nicht entstanden. — c) Endlich kann es auch nicht ewig und entstanden zugleich seyn; denn beides hebt einander wechselseitig auf. Wenn etwas entstanden ist, so ist es nicht ewig, und ist es ewig, so ist es nicht entstanden. Da also das Wirkliche weder ewig, noch entstanden, noch beides zugleich ist, so hat es gar keine Existenz [16]). —

---

15) Gorgias schloß nach dem Melissus, daß das Unendliche in keinem Raume ist, und nach dem Zeno, daß wenn es nirgends ist, es auch überhaupt nicht ist. Aristoteles de Gorgia Cap. 6. *ει δε εστιν, ητοι αγενητον, η γενομενον ειναι· και ει μεν αγενητον, απειρον αυτο τοις του Μελισσου αξιωμασι λαμβανει. το δε απειρον ουκ αν ειναι ποτε· ουτε γαρ εν αυτῳ, ουτ' αν εν αλλῳ ειναι· δυο γαρ αν οὕτως, η πλειω ειναι, τοτε ἑν ον, και το εν ᾧ, μηδαμου ον· ουδεν ειναι κατα τον του Ζηνωνος λογον περι της χωρας. αγενητον μεν ουν δια ταυτ' ουκ ειναι, ου μην ουδε γενομενον. γενεσθαι γουν ουδεν αν ουτ' εξ οντος, ουτ' εκ μη οντος. ει γαρ το ον μεταπεσοι, ουκ ἀν ετ' ειναι το ον, ὥσπερ γ' ει και το μη ον γενοιτο, ουκ αν ετι ειη μη ον· ουδε μην ουδ' εξ οντος αν γενεσθαι. ει μεν γαρ μη εστι το μη ον, ουδεν αν εκ μηδενος αν γενεσθαι. ει δ' εστι το μη ον, διοπερ ουδ' εκ του οντος, δια ταυτα ουδ' εκ του μη οντος γενεσθαι. ει ουν αναγκη μεν, ειπερ εστι τι, η το αγενητον ειναι η γενομενον. ταυτα δε αδυνατον τι και ειναι.*

16) Sextus Empiricus advers. Mathematicos VII, §. 68. *και μην ουδε το ον εστιν· ει γαρ το ον εστιν, ητοι αϊδιον εστιν, η γενητον, η αϊδιον ἁμα και γενητον. ουδε δε αϊδιον εστιν, ουτε γενητον, ουδε αμφοτερα, ὡς δειξομεν. ουκ αρα εστι το ον· ει γαρ αϊδιον εστι το ον, (αρκτεον γαρ εντευθεν) ουκ εχει τινα αρχην. το γαρ γινομενον παν εχει αρχην.* §. 69. *το δε αϊδιον αγενητον καθεστως, ουκ ειχεν αρχην· μη εχον δε αρχην απειρον εστιν· ει δε απειρον εστιν, ουδαμου εστιν. ει γαρ που εστιν, ἑτερον αυτου εστιν εκεινο το ον εν ᾧ εστι. και οὑτως ουκ ετ' απειρον εσται το*

Dieser Satz wird noch auf eine andere Art bewiesen. Existirt das Wirkliche, so muß es entweder Eins oder Vieles seyn. — Wäre es Eins, so müßte es entweder ein Quantum, oder ein Continuum, oder eine Quantität, oder ein Körper seyn. Allein als Quantum ist es theilbar, als Continuum trennbar, als Quantität nicht untheilbar, als Körper hat es drei Dimensionen, Länge, Breite, Dicke. Es ist unmöglich, das Eine unter einem von diesen Prädicaten nicht zu denken. Jedes streitet aber mit der Einheit. — Wenn das Wirkliche aber nicht als Eins, so kann es auch nicht als Vielheit gedacht werden. Denn das Viele ist nichts, als eine Synthesis der Einheiten. Wenn daher die Einheit aufgehoben wird, so wird auch die Vielheit vernichtet. Das Wirkliche kann also nicht existiren, da es weder Eins noch Vieles seyn kann [17].

ον εμπεριεχομενον τινι· μειζον γαρ εστι του εμπεριεχομενου το εμπεριεχον· του δε απειρου ουδεν εστι μειζον. ὡστε ουκ εστι που το απειρον. 70. και μην ουδ' εν αυτῳ περιεχεται. ταυτον γαρ εσται το εν ᾧ και το εν αυτῳ· και δυο γενησεται το ον, τοπος τε και σωμα. το μεν γαρ εν ᾧ, τοπος εστι, το δ' εν αυτῳ σωμα. τουτο δε γε ατοπον. τοινυν ουδε εν αυτῳ εστι το ον. ὡστε ει αϊδιον εστι το ον, απειρον εστιν. ει δε απειρον εστιν, ουδαμου εστιν. ει δε μηδαμου εστιν, ουκ εστι· τοινυν ει αϊδιον εστι το ον, ουδε την αρχην ον εστι. 71. και μην, ουδε γενητον ειναι δυναται το ον. ει γαρ γεγονεν, ητοι εξ οντος η εκ μη οντος γεγονεν. αλλ' ουτε εκ του οντος γεγονεν. ει γαρ το ον εστιν, ου γεγονεν, αλλ' εστιν ηδη. ουτε εκ του μη οντος· το γαρ μη ον ουδε γεννησαι τι δυναται, δια το εξ αναγκης οφειλειν ὑπαρξεως μετεχειν το γεννητικον τινος· ουκ αρα ουδε γενητον εστι το ον. 72 κατα τα αυτα δε ουδε το συναμφοτερον, αϊδιον ἁμα και γενητον. ταυτα γαρ αναιρετικα εστιν αλληλων. και ει αϊδιον εστι το ον, ου γεγονε· και ει γεγονεν, ουκ εστιν αϊδιον. τοινυν ει μητε αϊδιον εστι το ον, μητε γενητον μητε το συναμφοτερον, ουκ αν ειη το ον. (Fortsetzung Anm. 17.)

17) Sextus l. c. §. 73. και αλλως ει εστιν, ητοι ἑν εστιν, η πολλα· ουτε δε ἑν εστιν, ουτε πολλα, ὡς παρασταθησεται· ουκ αρα εστι το ον. ει γαρ ἑν εστιν, ητοι ποσον εστιν, η συνεχες εστιν, η μεγεθος εστιν, η σωμα εστιν. ὁ, τι δε αν ειη τουτων, ουχ ἑν εστιν. αλλα ποσον μεν καθεστως, διαιρεθησεται. συνεχες

3) Aus diesen Gründen folgt endlich auch von selbst, daß das Wirkliche und Nichtwirkliche nicht zugleich seyn kann. Denn wenn das Nichtwirkliche sowohl, als das Wirkliche wäre, so wäre das Wirkliche von dem Nichtwirklichen in Ansehung des Seyns nicht verschieden; daher ist keines von beiden. Nun bezweifelt niemand, daß das Nichtwirkliche nicht ist; hier ist aber

---

δε ον, τμηθησεται. ομοιως δε μεγεθος νοουμενον, ουκ εσται αδιαιρετον. σωμα δε τυγχανον, τριπλουν εσται. και γαρ μηκος και πλατος και βαθος εξει. ατοπον δε γε το μηδεν τουτων ειναι λεγειν το ον. ουκ αρα εστιν ἑν το ον. §. 74. και μην ουδε πολλα εστιν. ει γαρ μη εστιν ἑν, ουδε πολλα εστι. συνθεσις γαρ των καθ' ἑν εστι τα πολλα. διοπερ του ἑνος αναιρουμενου, συναναιρειται και τα πολλα. αλλα γαρ οτι μεν ουτε το ον εστιν, ουτε το μη ον εστιν, εκ τουτων συμφανες. Arist. l. l. C. VI. ετι ειπερ εστιν, ἑν η πλειω, φησιν, εστιν. ει δε μητε ἑν, μητε πολλα, ουδεν αν ειη. και ἑν μεν * και ὁτι ασωματον αν ειη το ἑν. και σχεδον μεν γε τῳ του Ζηνωνος λογῳ· ενος δε οντος, ουδ' αν ειναι, ουδε μη μητε πολλα. ει γαρ μητε ἑν, μητε πολλα εστιν, ουδεν εστιν, ουδ' αν κινηθειναι φησιν. ουδενι γαρ κινηθειη, η ουκ αν (ἑν) ετι, η ὡσαυτος εχον, αλλα το μεν ουκ αν ειη, το δε ουκ ον γεγενος ειη· ετι δε ει κινειται, και ει μεταφερεται ου συνεχες ον, διῃρηται το ον, ουτε τι ταυτῃ, ὡστε παντῃ κινειται, παντῃ διῃρηται. ει δ' οὑτως, παντῃ ουκ εστιν. εκλιπες γαρ ταυτῃ, φησιν, ῃ διῃρηται του οντος. αντι του κενου το διῃρησθαι λεγων. So lückenhaft an dieser Stelle der Text des Aristoteles ist, so sieht man doch, daß die Gründe der Behauptung anders angegeben sind. Denn wir wollen nicht erwähnen, daß für den Satz, „das Wirkliche ist nicht Eins," der Grund angegeben wird, weil es sonst unkörperlich (ἀσωματον) wäre, weil dieses doch zuletzt auf das hinauskommt, was Sextus nur etwas breiter sagt. Aber das ist offenbar, daß, wenn der Text nicht etwa eine gar zu große Lücke hat, Gorgias seine Schlüsse nicht so entwickelt vortrug, als Sextus. Auch hat Sextus den dritten Satz, daß das Wirkliche auch nicht Eins und Vieles zugleich ist, ganz übergangen. Aus dem verdorbenen Satze kann man nur soviel abnehmen, daß dieser Beweis aus der Bewegung geführt wurde. [Nach meiner Uebersetzung würde die letztere Stelle so lauten: „Was weder Eines noch Vieles sey, würde nichts und unbeweglich seyn; denn es würde durch nichts bewegt werden, oder es würde nicht mehr Eins seyn oder auf dieselbe Weise sich verhalten, sondern es würde das Eine nicht seyn, das Andere nicht geworden seyn. Wenn es aber bewegt wird und wenn es übergeht als ein nicht Continuirliches, so wird es getheilt, und ist nicht auf dieselbe Weise; so daß es überall bewegt, überall getheilt würde; — und so ist es überall nicht. Denn es hört auf, sagt er, wo es vom Dinge getheilt ist, indem er das Getheiltwerden statt des Leeren braucht." Zus. d. H.]

bewiesen worden, daß das Wirkliche dem Nichtwirklichen in Ansehung des Seyns gleich ist, also wird keines von beiden seyn. Denn wenn das, was ist, dem Seyn nach identisch ist mit dem, was nicht ist, so kann nicht beides seyn. Ist nehmlich beides wirklich, so ist es nicht identisch; ist es aber identisch, so ist es nicht wirklich. Da also dieser Fall eben so undenkbar ist, als die beiden vorigen, und sie die einzigen denkbaren sind, so folgt, daß gar nichts existirt [18]).

II. Wenn auch etwas wirklich ist, so ist es doch für uns unerkennbar. Denn 1) wenn die Ge-

---

18) Sextus l. c. §. 75. οτι δε ουδε αμφοτερα εστι, το τε ον και το μη ον, ευεπιλογιστον. ειπερ γαρ το μη ον εστι και το ον εστι, ταυτον εσται τῳ οντι το μη ον, όσον επι τα ειναι. και δια τουτο ουδετερον αυτων εστιν. οτι γαρ το μη ον ουκ εστιν, ομολογον. δεδεικται δε αυτο τουτῳ καθεστως το ον. και αυτο τοινυν ουκ εσται §. 76. ου μην αλλ' ειπερ ταυταν εστι τῳ μη οντι το ον, ου δυναται αμφοτερα ειναι. ει γαρ αμφοτερα, ου ταυτον, και ει ταυτον, ουκ αμφοτερα. οἱς επεται το μηδεν ειναι. ει γαρ μητε το ον εστι μητε το μη ον, μητε αμφοτερα, παρα δε ταυτα ουδεν νοειται, ουδεν εστιν. Von diesem Satze ging Gorgias nach der obigen Bemerkung des Aristoteles aus. Wenn ihn Aristoteles als eigenthümliche Erfindung des Gorgias ausgibt, so können wir ihm nur zum Theil beistimmen; denn Parmenides gab offenbar den Hauptgedanken her. (Man vergleiche oben 4. Abschn. S. 184.) Uebrigens beruht die ganze Schlußkraft darauf, daß das Wort εστι in beiden Sätzen το μη ον εστι μη ον, το ον εστι ον einerlei logisches Verhältniß, als Bindungswort anzeigt. Bei Aristoteles de Gorgia Cap. 5. heißt es: ει μεν γαρ το μη ειναι εστι μη ειναι, ουδεν αν ἡττον το μη ον του οντος ειη. το τε γαρ μη ον, εστι μη ον, και το ον, (εστι) ον. ὡστε ουδεν μαλλον ειναι η ουκ ειναι τα πραγματα. Ein Fehlschluß, den Aristoteles sehr gut dem Gorgias wieder zurückgibt. (Cap. VI.) ει δε ταυτον εστι, και το ειναι και το μη ειναι, ουδ οὑτως μαλλον ουκ ειη αν τι ειη. ὡς γαρ εκεινος λεγει, ὁτι ει ταυτον μη ον και ον, τοτε ον ουκ εστι και το μη ον. ὡστε ουδεν εστιν αντιστρεψαντι, εστιν ὁμοιως φαναι, ὁτι παντα εστι. το τε γαρ μη ον εστι, και το ον, ὡστε παντα εστι. [Gorgias fährt darauf bei Aristoteles Cap. V. weiter fort: ει δ' ὁμως το μη ειναι εστι, το ειναι φησιν, ουκ εστι το αντικειμενον· ει γαρ το μη ειναι εστι, το ειναι, η μη ειναι προσηκει. ὡστε ουκ αν οὑτως, φησιν, ουδεν αν ειη, ει μη ταυτον εστιν, ειναι τε και μη ειναι. ει δε ταυτο, και οὑτως ουκ αν ειη ουδεν. το τε γαρ μη ον, ουκ εστι και το ον, επειπερ γε ταυτο τῳ μη οντι.]

danken nicht die wirklichen (außer uns) existirenden Dinge selbst sind, so wird auch das Wirkliche nicht gedacht. Denn so wie wenn das Gedachte weiß wäre, auch dem Weißen das Gedachtwerden zukommen würde, so kann, wenn dem Gedachten (objective) Wirklichkeit nicht zukommt, auch dem Wirklichen das Gedachtwerden nicht zukommen. Daß aber die Gedanken nicht die wirklichen Dinge sind, läßt sich leicht zeigen. Denn sonst müßte Alles, was gedacht wird, und wie es von irgend einem Menschen gedacht wird, gerade so in der wirklichen Welt seyn. Dies ist aber ungereimt. Gesetzt, Jemand denke sich einen fliegenden Menschen, oder einen auf dem Meere hinfahrenden Wagen, so fliegt deswegen ein Mensch so wenig, als ein Wagen auf dem Meere fährt. Hierzu kommt noch 2) dieser Grund. Wenn das Gedachte wirklich ist, so kann das Nichtwirkliche nicht gedacht werden. Die Folgerung ist einleuchtend, weil entgegengesetzten Dingen entgegengesetzte Prädicate zukommen. Nun aber denkt man sich Vieles, was nicht wirklich ist, z. B. die Scylla und Chimäre. Also wird nicht das Wirkliche gedacht. — So wie das Gesehene deswegen etwas Gesehenes ist, weil es gesehen wird, und das Gehörte deswegen etwas Gehörtes ist, weil es gehört wird, und wir das Gesehene nicht darum, weil es nicht gehört, und das Gehörte, weil es nicht gesehen wird, verwerfen, — indem jeder Sinnengegenstand von seinem eignen Sinne beurtheilt werden muß — so müßte auch das Gedachte, nach der Aussage des Denkvermögens, Wirklichkeit haben, wenn es auch nicht durch das Gesichtsorgan gesehen, oder durch das Gehörsorgan gehört würde. Wenn sich also Jemand denkt, ein Wagen laufe auf dem Meere, so muß er das für wahr halten, wenn er auch nicht sieht. Allein das ist ungereimt [19].

19) Sextus loc. cit. §. 77. ὅτι δε καν ᾖ τι, τουτο αγνω-

III. Wenn auch das Wirkliche erkennbar wäre, so ist doch die Erkenntniß desselben nicht mittheilbar.

1) Wenn nehmlich die äußern Gegenstände sichtbar, hörbar, und überhaupt empfindbar sind, das Sichtbare aber nur durch das Gesicht, das Hörbare nur durch das Gehör,

---

στον τε και ανεπινοητον εστιν ανθρωπω, παρακειμενως ὑποδεικτεον. ει γαρ τα φρονουμενα, φησιν ο Γοργιας, ουκ εστιν οντα, το ον ου φρονειται. και κατα λογον. ὡσπερ γαρ ει τοις φρονουμενοις συμβεβηκεν ειναι λευκοις, κἀν συμβεβηκει τοις λευκοις φρονεισθαι. οὑτω ει τοις φρονουμενοις συμβεβηκει μη ειναι ουσι, κατ' αναγκην συμβησεται τοις ουσι μη φρονεισθαι. §. 78. διοπερ ὑγιες και σωζον την ανακολουθιαν εστι, το, ει τα φρονουμενα ουκ εστιν οντα, το ον ου φρονειται. τα δε γε φρονουμενα, προληπτεον γαρ, ουκ εστιν οντα, ὡς παραστησομεν. ουκ αρα το ον φρονειται. και ὁτι τα φρονουμενα ουκ εστιν οντα, συμφανες. §. 79. ει γαρ τα φρονουμενα εστιν οντα, παντα τα φρονουμενα εστι, και ὁπη αν τις αυτα φρονηση. ὁπερ εστιν απεμφαινον. ει δε εστι, φαυλον. ουδε γαρ αν φρονη τις ανθρωπον η αρματα εν πελαγει τρεχοντα, ευθεως ανθρωπος ιπταται, η αρματα εν πελαγει τρεχει. ὡστε ου τα φρονουμενα εστιν οντα. 80. προς τουτοις ει τα φρονουμενα εστιν οντα, τα μη οντα ου φρονηθησεται. τοις γαρ εναντιοις τα εναντια συμβεβηκεν. εναντιον δε εστι τω οντι το μη ον. και δια τουτο παντως ει τω οντι συμβεβηκε το φρονεισθαι, τω μη οντι συμβησεται το μη φρονεισθαι. ατοπον δε εστι τουτο. και γαρ Σκυλλα και Χιμαιρα και πολλα των μη οντων φρονειται. ουκ αρα το ον φρονειται. 81. ὡσπερ τε τα ὁρωμενα δια τουτο ὁρατα λεγεται, ὁτι ὁραται, και τα ακουστα δια τουτο ακουστα, ὁτι ακουεται· και ου τα μεν ὁρατα εκβαλλομεν, ὁτι ουκ ακουεται· τα δε ακουστα παραπεμπομεν, ὁτι ουχ ὁραται. ἑκαστον γαρ ὑπο της ιδιας αισθησεως, αλλ' ουχ ὑπ' αλλης οφειλει κρινεσθαι· οὑτω και τα φρονουμενα και ει μη βλεποιτο τη οψει, μηδε ακουοιτο τη ακοη, εσται, ὁτι προς του οικειου λαμβανεται κριτηριου. 82. ει ουν φρονει τις εν πελαγει αρματα τρεχειν, και ει μη βλεπει ταυτα, οφειλει πιστευειν, ὁτι αρματα εστιν εν πελαγει τρεχοντα. ατοπον δε τουτο. ουκ αρα το ον φρονειται και καταλαμβανεται. Aristoteles de Gorgia. Cap. 6. δειν γαρ τα φρονουμενα ειναι, και το μη ον, ειπερ μη εστι, μηδε φρονεισθαι. ειδ' οὑτως, ουδεν αν ειη ψευδος ουδεις φησιν, ουδ' ει εν τω πελαγει φαιη αμιλλασθαι αρματα. παντα γαρ αν ταυτα ειη. και γαρ τα ὁρωμενα και ακουομενα δια τουτο εστιν, ὁτι φρονειται ἑκαστον αυτων. ει δε μη δια τουτο, αλλ' ὡσπερ ουδεν μαλλον ἁ ὁρωμεν εστιν, οὑτω μαλλον ἁ ὁρωμεν η διανοουμεθα; και γαρ ὡσπερ εκει πολλοι αν ταυτα ιδοιεν, και ενταυθα πολλοι αν ταυτα διανοηθειημεν. το ουν μαλλον δη τοιαδ' εστι. ποια δε τ'αληθη, αδηλον. ὡστε ει και εστιν, ἡμιν γε αγνωστ' αν ειναι τα πραγματα (sic Cod. Lips.)

aber nicht umgekehrt, wahrgenommen werden kann; wie ist es möglich, diese Gegenstände durch ein anderes Mittel einem Andern mitzutheilen? Dieses Mittel soll die Rede seyn; diese ist aber etwas anderes, als die Objecte. Wir theilen also Andern nicht die Objecte, sondern nur die Rede mit. So wie nun ein sichtbarer Gegenstand nicht hörbar werden kann, und umgekehrt, so kann auch ein Object, das etwas außer uns Bestehendes ist, nicht zur Rede werden, also auch dadurch einem Andern nicht mitgetheilt werden. Unsere Sprache bildet sich nach den von außen uns afficirenden, das ist sinnlichen Dingen, z. B. die Ausdrücke von Geschmacksempfindungen und Farben nach den Eindrücken der Säfte und der Farben. Dieses vorausgesetzt, stellt uns die Rede nicht das Aeußere dar, sondern das Aeußere führt uns vielmehr auf die Rede hin. Und man kann nicht sagen, daß so wie das Hörbare und Sichtbare äußere Realität habe, auch die Rede etwas so Reales sey, daß durch ihre Realität die äußeren wirklichen Dinge müßten angezeigt werden. Wollte man ihr auch Realität zugestehen, so ist sie doch von andern realen Dingen sehr verschieden, und sichtbare Körper können auf keine Art mit Worten verglichen werden; beide werden durch ganz verschiedene Organe wahrgenommen. Die Rede kann daher auf keine Weise die Mannichfaltigkeit der äußern wirklichen Objecte anzeigen, so wie auch von diesen keines des andern Natur erklärt. Aus diesen Gründen läßt sich keine Erkenntniß Andern mittheilen [20].

---

20) Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII. §. 83. και ει καταλαμβανοιτο δε, ανεξοιστον ἑτερῳ. ει γαρ τα οντα ὁρατα εστι και ακουστα, και κοινως αισθητα, ἁπερ εκτος ὑποκειται, τουτων δε τα μεν ορατα, ὁρασει καταληπτα εστι· τα δε ακουστα ακοῃ, και ουκ εναλλαξ. πως ουν δυναται ταυτα ετερῳ μηνυεσθαι; 84. ῳ γαρ μηνυομενον εστι, λογος. λογος δε ουκ εστι τα ὑποκειμενα και τα οντα. ουκ αρα τα οντα μηνυομεν τοις πελας, αλλα λογον, ὁς ἑτερος εστι των ὑποκειμενων. Hier ist wieder eine Stelle, wo Sextus sich eine Abweichung, zwar nicht von der Sache, aber doch von den Worten des Gorgias erlaubt hat. Denn wer kann glauben, daß Gorgias sich schon des Kunstworts ὑπο-

2) Doch, wenn man auch, dieser Schwierigkeiten ungeachtet, zugeben wollte, daß man durch Worte wirkliche Dinge ausdrücken und bezeichnen könnte, so entsteht von Neuem die Frage, *wie der Zuhörende sich bei den Worten dasselbe denken könne*, was der Sprechende denkt? Denn denken sich beide, der Sprechende und der Zuhörende, ein und dasselbe, wie kann *ein und dasselbe in mehreren* von einander verschiedenen *Subjecten seyn*? Es würde so nicht *ein*, es *würden zwei Dinge* seyn. Allein es ist nicht einmal möglich, daß zwei einerlei denken können; [wäre es auch in mehreren dasselbe, so würde es ihnen doch verschieden vorkommen], da sie so sehr von einander verschieden, und in ganz andern Verhält-

---

κειμενον, das auch dem Plato wohl noch nicht bekannt war, bedient habe? Was dafür am stärksten beweist, ist, daß sich hier sogar Aristoteles dieses ihm sonst so geläufigen Worts enthalten hat. [καθαπερ ουν, fährt Gorgias dann bei Sextus fort, το ορατον ουκ αν γενοιτο ακουστον, και αναπαλιν· ούτως επει ὑποκειται το ον εκτος, ουκ αν γενοιτο λογος ὁ ἡμετερος. 85. μη ων δε λογος, ουκ αν δηλωθειη ἑτερῳ. ὁγε μην λογος (φησιν) απο των εξωθεν προσπιπτοντων ἡμιν πραγματων συνισταται, τουτεστι των αισθητων. εκ γαρ της του χυλου εγκυρησεως εγγινεται ἡμιν ὁ κατα ταυτης της ποιοτητος εκφερομενος λογος· και εκ της του χρωματος ὑποπτωσεως ὁ κατα του χρωματος. ει δε τουτο, ουχ ὁ λογος του εκτος παραστατικος εστιν, αλλα το εκτος του λογου μηνυτικον γινεται. 86. και μην ουδε ενεστι λεγειν, ὁτι ὁν τροπον τα ὁρατα και ακουστα ὑποκειται, ούτως και ὁ λογος, ὡστε δυνασθαι εκ ὑποκειμενου αυτου και οντος τα ὑποκειμενα και οντα μηνυεσθαι. ει γαρ και ὑποκειται, φησιν, ὁ λογος, αλλα διαφερει των λοιπων ὑποκειμενων και πλειστῳ διενηνοχε τα ὁρατα σωματα των λογων. δι' ἑτερου γαρ οργανου ληπτον εστι το ὁρατον, και δι' αλλου ὁ λογος· ουκ αρα ενδεικνυται τα πολλα των ὑποκειμενων ὁ λογος, ὡσπερ ουδε εκεινα την αλληλων διαδηλοι φυσιν.] Wir setzen hier zur Vergleichung die ähnliche Stelle aus dem Aristoteles her: ει δε γνωστα, πως αν τις φασι δηλωσειεν αλλῳ; ὁ γαρ ειδε, πως αν τις, φησι, τουτο ειποι λογῳ; η πως αν εκεινο δηλον ακουσαντι γιγνοιτο μη ιδοντι; ὡσπερ γαρ ουδε ἡ οψις τους φθογγους γιγνωσκει, ούτως ουδε ἡ ακοη τα χρωματα ακουει, αλλα φθογγους. και λεγει ὁ λεγων ου χρωμα, ουδε πραγμα. ει ουν τις μετενοει (Cod. Lips. ὁ ουν τις μη εννοει) πως αιτει παρ' αλλου λογῳ η σημειῳ τινι ἑτερου πραγματος εννοησειεν, αλλ' η εαν μεν χρωμα ιδων εαν. (Hier ist eine Lücke.) ου λεγει δε χρωμα, αλλα λογον· ὡστε ουδε διανοεισθαι χρωμα εστιν, αλλ' ὁρᾳν, ουδε ψοφον, αλλ' ακουειν.

nissen sind. Ein und derselbe Mensch hat nicht einmal in einem Zeitmomente, wie es scheint, einerlei Empfindungen, sondern er empfindet etwas anderes durch das Gehör, etwas anderes durch das Gesicht. Und wenn man seine gegenwärtigen Empfindungen mit seinen frühern vergleicht, welche Abweichungen finden sich dann? Es ist daher kaum möglich, daß ein Mensch irgend einen Gegenstand immer auf dieselbe Weise empfinde. **Da sich also der Gegenstand seiner Erkenntniß verändert, wie wird er dasselbe unveränderte Object einem Andern durch Worte anzeigen können** [21])?

Man muß gestehen, daß Gorgias sich der Waffen der Eleaten sehr gut zu seinem Zwecke zu bedienen wußte. Wenn man auch eingesteht, wie man nicht anders kann, daß in diesem Räsonnement mehrere Trugschlüsse, die nur bei der ersten Ansicht blenden, vorkommen *), wenn auch vielleicht das Ganze nur ein Denkmal der Eitelkeit ist, wel-

21) Den zweiten Grund hat Sextus ganz übergangen. Er findet sich am Ende der Aristotelischen Schrift de Gorgia. *ει δε και ενδεχεται, γινωσκει τε και αναγινωσκει λεγων. αλλα πως ὁ ακουων το αυτο εννοησει; ου γαρ οιον τε ταυτο ἁμα εν πλειοσι και χωρις ουσιν ειναι. δυο γαρ αν ειη το ἑν. ει δε και ειη, φησιν, εν πλειοσι και ταυτον, ουδεν κωλυει μη ὁμοιον φαινεσθαι αυτοις, μη παντη ὁμοιοις εκεινοις ουσιν, και εν τω αυτω, ει τι ..ν τοιουτου ειησαν, αλλ' ου δυο ειεν. φαινεται δε ουδ' αυτος αυτω ὁμοια αισθανομενος εν τω αυτω χρονω, αλλ' ἑτερα τη ακοη και τη οψει, και νυν τε και παλαι διαφορως. ὡστε σχολην αλλο παν ταυτο αισθοιτο τις. οὑτως ουκ εστιν ἑν τι γνωστον.* Die Gedanken sind oben so gut, als es sich bei einem so verdorbenen Texte thun ließ, ausgedrückt werden. Uebrigens überzeugt uns eine nachfolgende Stelle, sowohl daß dieses Gorgias Behauptung war, als daß er auch nur zwei Gründe für den dritten Hauptsatz aufgestellt hatte, *οὐδεις αν αυτο ἑτερω δηλωσειεν, δια τε το μη ειναι τα πραγματα λεκτα, και ὁτι ουδεις ἑτερον ἑτερω ταυτο εννοει.* [Der Schluß bei Aristoteles heißt in der Uebersetzung vielmehr: So ist also nichts erkennbar, und keiner kann etwas dem andern deutlich machen, weil die Dinge nicht auszusprechen sind, und niemand dasselbe, was der andere denkt. Zus. d. H.]

*) Schon Aristoteles hat im 6ten Cap. der angeführten Schrift auf einige dieser Sophismen aufmerksam gemacht; nach ihm Tiedemann Geist d. spek. Philos. S. 363 f. A. d. H.

ches sich der berühmte Sophist selbst setzte *); so kann man doch auf der andern Seite nicht leugnen, daß die stärksten Gründe, die sich damals gegen die Möglichkeit einer realen Erkenntniß vorbringen ließen, hier zusammen gestellt sind. Die Hauptschwierigkeit liegt in der Bestimmung des Verhältnisses und des realen Zusammenhangs zwischen den Gegenständen und Vorstellungen; eine Schwierigkeit, die aber hier nicht vollständig entwickelt, sondern nur angedeutet ist. Man findet daher auch nicht, daß die folgenden Denker darauf besonders Rücksicht genommen haben. Was die übrigen Schwierigkeiten, vorzüglich die Entstehung und das Wesen der empirischen Gegenstände betrifft, so hat Gorgias nichts Neues darüber gesagt, sondern nur die Gründe der Eleaten wiederholt.

Gorgias würde durch sein Räsonnement gegen die reale Erkenntniß unstreitig weit mehr Aufmerksamkeit erregt, und dadurch andern Denkern mehr Veranlassung zu neuen Gesichtspuncten gegeben haben, wenn er denselben nicht so manche Scheingründe und Trugschlüsse eingemischt hätte. Denn indem jeder denkende Kopf diese Schwächen leicht entdeckte, so hielt er auch die ganze Schlußreihe für entkräftet, und achtete weniger auf die darin enthaltenen Schwierigkeiten, welche keineswegs leicht aufzulösen waren. Die Hauptursache aber, warum dieses Räsonnement nicht mehr Aufsehen erregte, ist ohne Zweifel diese, daß hier gegen die Erkenntniß disputirt wird, ohne daß vorher der Begriff derselben untersucht und vollständig bestimmt ist **).

---

*) So dürfte man wenigstens schliessen, wenn man die Stellen Platos über Gorgias berücksichtigt; denn überall legt der platon. Gorgias den meisten Werth auf Ueberredungskunst. Vgl. Phileb. p. 58 A. ὡς η το πειθειν πολυ διαφερει πασων τεχνων· παντα γαρ ὑφ᾽ αυτῃ δουλα δι᾽ εκοντων. Vgl. Gorg. p. 451 D. Phaedr. p. 267 B. A. d. H.

**) Daß Gorgias' sophistisches Raisonnement allerdings Aufmerksamkeit erregt hat, zeigt sich, wenn nicht schon aus der Verbreitung und Aufbewahrung seiner Schrift bis in spätere Zeiten, doch wenigstens darin, daß Plato und Aristoteles auf dasselbe Rücksicht genommen haben. A. d. H.

Uebrigens enthält auch dieses Bruchstück unverkennbare Beweise von den Fortschritten des menschlichen Verstandes. Wir könnten zuerst hieher die ausdrückliche Erwähnung des Satzes vom Widerspruche rechnen, wenn es nicht wahrscheinlich wäre, daß Sextus dadurch die Stärke der Schlüsse habe bemerklicher machen wollen. Aber mit größerem Rechte darf man die **Unterscheidung der Vorstellungen von den Objecten, und der Vorstellungen von den Worten** dem Gorgias als Verdienst anrechnen; eine Unterscheidung, die von sehr wichtigem Einflusse für das wissenschaftliche Fortschreiten der Philosophie war, und in der folgenden Epoche manche schätzbare Untersuchung veranlaßte.

Ungeachtet aber Gorgias, nach diesem Räsonnement, mehr als Skeptiker, jede Aussicht auf reale Erkenntniß dem menschlichen Verstande abschnitt, so war er doch gegen alle Erwartung ein Dogmatiker, indem er vorzüglich des Empedokles Behauptungen in Griechenland verbreitete. So trug er nach diesem Philosophen eine Theorie der Farben vor [22]. Und welchen dogmatischen Dünkel setzt nicht die Herausforderung voraus, daß er jede aufgeworfene Frage auf der Stelle beantworten wolle? Wenn es scheinen dürfte, als habe er mehr Bescheidenheit besessen, als die übrigen Sophisten, weil er über sie spottete, daß sie als Allwisser jede Kunst und Wissenschaft, die man verlangte, zu lehren, ja selbst die Menschen klug und tugendhaft zu machen versprachen; da er hingegen die Kunst der Beredtsamkeit für das Einzige ausgab, das er so in seiner Gewalt habe, daß er es Andern mittheilen könne [23], so muß man nicht verges-

22) Plato Meno Vol. IV. p. 340. (ed. Steph. 76 B.)

23) Plato Meno l. l. p. 380. (ed. Steph. p. 95C.) *και Γοργιου μαλιστα, ω Σωκρατες, ταυτα αγαμαι, ὁτι ουκ αν ποτε αυτου τουτο ακουσαις ὑπισχνουμενου, αλλα και των αλλων καταγελᾳ, ὁταν ακουσῃ ὑπισχνουμενων. αλλα λεγειν οιεται δειν ποιειν δεινους.* [Vgl. die Anm. S. 467. **Menon** von Larissa nehmlich wird selbst als Schüler des Gorgias angeführt, von dem er nach Plato (Menon p. 70. vgl. p. 71.) die Kunst empfangen habe *αρχειν οἱον τ' ειναι των ανθρωπων.* Eben so **Polus** von Agrigent, der sich auch vornehmlich der

sen, daß nur Rivalität ihm diese Sprache eingegeben hatte, welche unter dem Schein von Bescheidenheit alle die Erwartungen verhüllte, welche die Sophisten zu erregen pflegten. Denn die Kunst der Beredtsamkeit begriff ihm alle andere Künste und Wissenschaften [24]).

Um eben diese Zeit (86 Olym.) *) lebte Prodicus (Prodikos) aus Keos **) (nicht Chios), der durch seine Dichtung, die Wahl des Herkules, so berühmt worden ist ***). Er las sie öffentlich in Theben und Lacedämon vor, und erhielt an beiden Orten, am meisten aber am letzten, den ausgezeichnetsten Beifall. Er konnte indessen

---

Redekunst widmete; vgl. Plat. Phaedr. p. 267 C. und Ast in Phaedr. p. 241 f. Gorgias p. 448 sq. Nach demselben Dialog preist er den macedonischen Tyrannen Archelaus glücklich (Gorg. p. 471.) und Sokrates behandelt ihn als einen unreifen und vorlauten Jüngling. Zus. d. H.]

24) Cicero de inventione I, c. 5. Gorgias Leontinus, antiquissimus fere rhetor, omnibus de rebus oratorem optime dicere existimavit. (Vgl. oben meine Anmerk.* zu S. 471 u. 488.)

*) Der ganzen Stellung wegen hätte der Verf. hier den Protagoras sollen folgen lassen, welcher die Reihe der sich ausdrücklich so nennenden Sophisten beginnt, und der auch von Plato in dem von ihm benannten Gespräche als der bedeutendste (σοφωτατος λεγειν) eingeführt wird. Vgl. 309 D. A. d. H.

**) Plat. Protag. p. 339 D. wo er Landsmann des Simonides genannt wird, auf dessen Lehre Sokrates daselbst auch des Prodikus Weisheit zurückzuführen scheint. Als Lehrer der Staatsklugheit wird dieser ältere Sophist oft mit Protagoras zusammengestellt (z. B. von Plato de rep. X, p. 600 C. f.) dessen Schüler er auch nach Suidas seyn soll, obwohl man nach der vorhin angeführten Stelle des Plato etwas Anderes annehmen möchte. Daß er öfters die politischen Angelegenheiten seiner Landsleute in Athen besorgte, und daselbst zugleich lehrte, erhellt auch aus Hipp. mai. p. 282 C. Auch Sokrates hörte seine Vorträge nach Plato und nennt sich (Protag. p. 341 A. Charmid. p. 163 D.) seinen Schüler in der Sprachkunde. A. d. H.

***) Von dieser im Alterthum gefeierten Prunkrede (επιδειξις; vgl. Bayle unter Prod.) Herkules am Scheidewege, welche auch den Titel ὡραι gehabt haben soll (Scholiast ad Aristoph.) ist uns ein Stück bei Xenophon (Mem. Socrat. II, 1. §. 21.) aufbewahrt worden. Vgl. Plat. sympos. p. 177 B. Plato (Protag. p. 339 D.) scheint den Prodicus wegen des Inhalts dieser Rede mit Simonides zusammenzustellen. A. d. H.

die Tugend besser schildern, als ausüben; denn er war sehr gewinnsüchtig und ein großer Wollüstling [25]). Er schrieb gleich andern Sophisten von der Natur [26]).

Prodicus hatte das Eigenthümliche, daß er die Bedeutungen der sinnverwandten Worte in der griechischen Sprache zu unterscheiden und zu bestimmen suchte [27]). Gewiß ein sehr nützliches Unternehmen, welches auch für die Philosophie hätte heilsam werden können, wenn ein Mann mit philosophischem Geiste daran gearbeitet hätte. Allein Prodicus scheint fürs erste sein Nachdenken nur auf den Umfang von Worten aus dem gemeinen Leben eingeschränkt zu haben. Und dann setzt diese Arbeit einen Vorrath genau bestimmter Begriffe voraus, wenn sie gelingen soll, woran es damals noch sehr fehlte. Auch besaß Prodicus, wie uns dünkt, bei weitem nicht den philosophischen Geist, den logischen Scharfsinn und die feine Beurtheilungskraft, um sich dazu selbst den Weg zu bahnen. Seine Wortunterschiede sind oft gesucht, und mehr spitzfindig, als scharf, und die Anwendung solcher Unterscheidungen bei allen Gelegenheiten pedantisch. Plato

---

25) Philostratus vit. Sophistar. p. 482 sq. 496 und 500. Scholiastes ad Aristophan. Nubes v. 360. Nach eben diesem Schriftsteller (Praefat.) wäre Prodikus noch eher berühmt gewesen, als Gorgias; denn er sagt, dieser hätte aus Rivalität gegen jenen angefangen, für Geld zu lehren. [Letzteres widerspricht der Stelle des Plato Hipp. mai. XI, p. 7. Steph. p. 282 D. Gewinnsucht und Weichlichkeit scheint ihm übrigens auch die Stelle in Platos Protagoras p. 315 C. vorzuwerfen. Vgl. Heindorf ad h. l. Zus. d. H.]

26) Cicero de oratore III. c. 32.

27) Plato Euthydem. III. Vol. p. 17. (Steph. p. 277 E.) πρωτον γαρ, ὡς φησι Προδικος, περι ονοματων ορϑοτητος μαϑειν δει. Er hielt darüber eine Vorlesung für 50 Drachmen. Plato Cratyl. III. Vol. p. 231. (Steph. 384 B.) [S. Bayle not. B. unter Prodicus. Was seine Lehre über die Richtigkeit, oder den richtigen Gebrauch der Worte anlangt, so ist sie wohl nicht auf die Unterscheidung der sinnverwandten Wortezu beschränken. Sonst soll er nach dem Platon. Sokrates (Phaedr. p. 267 B.) sich auch gerühmt haben, er habe das rechte Maaß der Reden erfunden. Zus. d. H.]

findet daher oft Gelegenheit, über diesen Sophisten zu spotten [28]).

Gewöhnlich wird **Prodikus** auch unter die Atheisten gerechnet. Allein dieser Vorwurf ist nicht völlig erwiesen. Denn seine Behauptung, die **Menschen hätten die Sonne, den Mond, die Flüsse und Quellen, und überhaupt was für das menschliche Leben sehr wohlthätig ist, zu Göttern gemacht**, beweist noch gar nichts für des Prodicus Unglauben [29]). Es ist zum Theil eine richtige Bemerkung, daß das Gefühl der Dankbarkeit für die wohlthätigen Einrichtungen der Natur in einem Zeitalter, wo der Verstand noch ungebildet war, zur Vergötterung mancher Naturgegenstände Veranlassung gegeben hat, und die Geschichte bestätigt sie. Prodicus beruft sich selbst auf die Vergötterung des Nils bei den Aegyptern. Kein Schriftsteller hat aber gesagt, daß Prodicus **selbst** geglaubt oder gelehrt habe, der Glaube an Götter sey einzig und allein aus dem Gefühle der Dankbarkeit *) entsprungen. Vielleicht könnte aus der Nachricht des **Suidas**,

---

28) Plato parodirt ihn im Protagoras Vol. III. p. 141. (Steph. 337 B.) in einer Anrede, welche mit lauter unbedeutenden Wortunterscheidungen angefüllt ist, z. B. *αμφισβητειν* und *εριζειν*; *ευδοκιμειν* und *επαινεισθαι*; *ἡδεσθαι* und *ευφραινεσθαι*. In eben diesem Dialoge p. 185. (St. 358 A.) führt Plato die subtilen Distinctionen der Wörter *ἡδυ*, *τερπνον* und *χαρτον* an. [Arist. Top. II, 6. Vgl. Meno p. 75 E. Wahrscheinlich trifft des Plato Ironie auch hier nur die Ausartung; in der Stelle, wo er den Prodikus das *χαλεπον* des Simonides mit *κακον* gleichbedeutend nehmen läßt, ist diese Ironie wohl zu weit getrieben. Vgl. Ast Leben des Plato S. 72 f. Zus. d. H.]

29) Cicero de Nat. Deor. I. c. 42. Quid? Prodicus Ceus? qui ea, quae prodessent hominum vitae, deorum in numero habita esse dixit, quam tandem religionem reliquit? Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 18. vgl. 52. *Προδικος Κειος ἡλιον, φησι, και σεληνην, και ποταμους, και κρηνας, και καθολου παντα τα ωφελουντα τον βιον ἡμων, οἱ παλαιοι θεους ενομισαν, δια την απ᾽ αυτων ωφελειαν, καθαπερ Αιγυπτιοι τον Νειλον.*

*) Richtiger: der wohlthätigen Einwirkung der Naturgegenstände. A. d. H.

Prodikus sey als Verführer der Jugend mit dem Tode bestraft worden [30]), etwas geschlossen werden, wenn nur dieses Factum, von welchem kein älterer Schriftsteller etwas weiß, historisch glaubhafter wäre.

Aeschines führt noch eine Rede des Prodicus über das menschliche Leben an, in welcher er mit vieler rhetorischen Kunst alles Elend, alle Plagen und Mühseligkeiten, die den Menschen von seiner Geburt an begleiten, schildert, und daraus den Schluß zieht, das Leben sey kein wünschenswerthes Gut. Auch wird daselbst folgender Trostgrund gegen den Tod angeführt: Der Tod trifft weder die Lebenden noch die Verstorbenen; denn die Lebenden haben nichts mit dem Tode zu schaffen, und die Verstorbenen sind nicht mehr [31]). Prodicus muß dieses aber nicht mit eigner Ueberzeugung gesprochen haben, denn er liebte nur zu sehr den Sinnengenuß. Es läßt sich daher auch nicht entscheiden, ob er den Tod für wirkliche Vernichtung gehalten habe. Es war wohl nichts weiter als eine Paradoxologie, wenn er das Leben als das größte Unglück, und den Tod oder das Nichtseyn, als das Wünschenswertheste für den Sterblichen darstellen wollte. Dergleichen Declamationen konnten auf keinen Vernünftigen eine Wirkung hervorbringen. Man kann darüber nicht besser urtheilen, als Axiochus, den der schalkhafte Sokrates mit solchen Gründen auf dem Krankenlager beruhigen wollte [32]). „Das ist

30) Suidas sub v. Prodicus: εν Αθηναις κωνειον πιων, απεθανεν ὡς διαφθειρων τους νεους.

31) Axiochus Vol. IX. der Platonischen Werke p. 185 sq. (Steph, p. 369B.) ὅτι ὁ θανατος ουτε περι τους ζωντας εστιν, ουτε περι τους μετηλλαχοτας — ὅτι περι μεν τους ζωντας ουκ εστιν, οἱ δε αποθανοντες ουκ εισι. ὡστε ουτε περι σε νυν εστιν, (ου γαρ τεθανηκας) ουτε, ει τι παθοις, εσται περι σε. συ γαρ ουκ εσῃ.

32) Axiochus l. l. p. 191 sq. (p. 369 D.) συ μεν εκ της επιπολαζουσης τα νυν λεσχηνειας τα σοφα ταυτα ειρηκας, (εκειθεν γαρ εστιν ἡδε ἡ φλυαρολογια, προς τα μειρακια διακεκοσμημενη). εμε δε ἡ στερησις των αγαθων του ζην λυπει, καν πιθανωτερους τουτων λογους αρτι κροτησῃς, ω Σωκρατες. ουκ επαΐει γαρ ὁ

Weisheit aus der jetzt Mode gewordenen Philosophie, die mit ihren Declamationen nur Jünglinge blenden kann. Mich betrübt der Verlust der Güter dieses Lebens, Sokrates, wenn du mir auch noch scheinbarere Gegengründe, als diese sind, vorpredigtest. Denn der Verstand, der sich zu solchen Künsteleien der Rede verirrt, hat keinen Begriff davon. Diese schönen Sachen streifen kaum an der Seele vorbei, sie führen nicht auf den Weg der Wahrheit, sondern verlieren sich nur in prunkvollen Reden. Das Herz beruhigt sich nicht bei Sophismen; es verlangt vielmehr eine kräftigere, auf das Innere wirkende Arzenei *).

νους, αποπλανωμενος εις ευεπειας λογων, ουδε ἁπτεται ταυτα της ὁμοχροιας, αλλ᾽ εις μεν πομπην και ρηματων αγλαϊσμον αντει, της δε αληθειας αποδει. τα δε παθηματα σοφισματων ουκ ανεχεται, μονοις δε αρκειται τοις δυναμενοις καθικεσθαι της ψυχης.

*) Unter die ältern und bedeutendern Sophisten gehört noch der gelehrte, Geschichts- und Alterthumskundige, Kunst- und Gedächtnißreiche Hippias, wie ihn Schleiermacher (Platos Werke I, S. 217) nennt. Von diesem Hippias, der, aus Elis gebürtig, mehrere Gesandtschaften übernahm, sich bei den olympischen Spielen rühmte, er habe Alles, was er an sich trage, mit eigner Hand verfertigt (Hipp. min. p. 368 C. vgl. Cic. de orat. III. c. 32. Pausan. V, 25.) der sich erbot, eine Prunkrede über jeden aufgegebenen Gegenstand zu halten und auf alle Fragen zu antworten (Hipp. min. p. 363 C.) und dessen Eitelkeit, Dünkel und Prachtliebe endlich aus der Art, wie ihn Plato im Protagoras (p. 315 C. vgl. Ast Leben des Plato S. 73.) einführt, hervorschimmert, ist bekannt, daß er sich besonders mit Naturkunde beschäftigte (was auch aus der angeführten Stelle des Protagoras so wie Hipp. min. p. 367 E. Hipp. mai. p. 285 B. f. zu erhellen scheint) und die Elementarkünste lehrte (Hipp. mai. p. 285 C. Protag. p. 318 D. sq.) Hierher gehört besonders, daß er der Natur das Gesetz entgegensetzte, mit Verachtung des letztern. Dies erhellet nicht nur aus den ihm beigelegten Worten in Plato's Protagoras p. 337 D. το γαρ ὁμοιον τῳ ὁμοιῳ φυσει ξυγγενες εστιν, ὁ δε νομος τυραννος ων των ανθρωπων, πολλα παρα την φυσιν βιαζεται, sondern auch aus Xenoph. Mem. IV, 4. §. 14. wo Sokrates ihn deshalb zurechtweist. Im Uebrigen aber dürfen wir dem Begriffe, welchen die mit seinem Namen betitelten satyrischen Gespräche von seiner Unwissenheit und Unbeholfenheit geben, nicht folgen; da eben diese Schilderung dem großen Rufe dieses Sophisten so sehr widerstreitet, daß man daher einen Zweifel gegen ihre Echtheit genommen hat. A. d. H.

Nicht weniger berühmt war Protagoras aus Abdera *). Gewöhnlich wird er für einen Schüler des Demokrit gehalten; da aber die Zeitrechnung nicht damit zusammen stimmt, weil Demokrit gleichzeitig, vielleicht auch noch jünger war, als er, so kann diese Behauptung nicht bestehen. Weit wahrscheinlicher hält ihn Tiedemann für einen Schüler, oder wenigstens Anhänger des Heraklit [33]). Er gab sich selbst zuerst den Namen eines Sophisten. (S. oben S. 467 f.) Während seines Aufenthalts in Athen und auf seinen Reisen in Griechenland und Sicilien sammelte er sich durch seine Declamationen große Summen Geldes **), und wurde vierzig Jahre lang mit Ehren überhäuft. Aber endlich wurde er, (92 Olymp.) als ein Gottesleugner von Athen verbannt, und als er vor den atheniensischen Schiffen immer auf der Flucht war, und sich auf einem kleinen Fahrzeuge von Epirus nach Sicilien, oder eine andere Insel wollte übersetzen

---

*) Plato rep. p. 600 C. Die zweite Angabe des Diogenes, daß er aus Tejos gewesen, hat das ganze Alterthum gegen sich.
A. d. H.

33) Diogenes Laert. IX, §. 50. Philostratus de Sophistis lib. 1. c. 10. Tiedemann Geist der speculat. Philos. 1. B. S. 351. [Auch Gell. noct. att. V, 3. erzählt, daß Demokrit des Protagoras Verstand beim Holztragen erkannt habe; und Athenaeus deipnosoph VIII. eben so, nach einem Briefe des Epikur. Zuerst hat Meiners a. a. O. II, 174. dagegen chronologische Zweifel erhoben. Sey dieß auch dahingestellt, so würden wir doch Protagoras, seiner Lehre nach, mit größerm Rechte zu den spätern Herakliteern, (S. oben S. 273.) oder heraklitisirenden Sophisten (S. Ast Leben des Plato S. 267) rechnen, welche des Heraklit Lehre sophistisch deuteten (S. oben m. Anmerk. zu S. 272.), wobei wir nur an die von Ast S. 189 angeführten Stellen erinnern, in welchen der unten zu erklärende Ausspruch des Protagoras: „der Mensch sey der Maaßstab aller Dinge," mit dem Prinzipe des Heraklit von dem Flusse der Dinge zusammengestellt wird.
A. d. H.

**) Nach Platos Protagoras (p. 319A.) ließ er sich zuerst für seinen Unterricht in der Tugend und Vollkommenheit bezahlen; dem widerstreitet aber, was Sokrates im Alcibiades II. p. 119 A. vom Zeno anführt. Aristoteles Eth. Nicomach IX, 1. berichtet, er habe seine Schüler selbst das Honorar bestimmen lassen, nach dem Werthe des Gelernten.
A. d. H.

lassen, ertrank er in dem 70. Jahre seines Alters *). Auch seine Schriften wurden in Athen öffentlich verbrannt [34]). Diese Behandlung hatte Protagoras wegen seiner, wie es scheint, ehrlich gemeinten Zweifel nicht verdient, wenn er auch einen noch so bösen Charakter gehabt hätte **). Auch Protagoras besaß nicht gemeine philosophische Kenntnisse, und vielen Scharfsinn. Indessen war doch die Beredtsamkeit ***) seine größte Stärke. Die Abderiten charakterisirten daher ihre beiden gelehrten Mitbürger Demokrit und Protagoras sehr treffend, und besser, als man es von den Abderiten erwarten konnte, indem sie jenem den Beinamen φιλοσοφια, diesem aber den Namen λογος ga-

---

*) Nach Andern im 90sten, (Diog. L. IX, 53.), wobei zu bemerken ist daß die Stelle im Menon p. 91D. mit den Angaben im Protagoras p. 317C. und 320C. nicht recht übereinstimmen will. S. Ast Leben des Plato S. 75 f. Mit Perikles wird er noch zusammengebracht in der Anekdote, daß beide einen ganzen Tag auf die Beantwortung der Streitfrage verwendet, ob der Wurfspieß, oder der ihn Werfende, oder der Urheber des Wettstreits Ursache des Todes eines Rosses sey, welches ein Mitkämpfender gegen seinen Willen getroffen hatte. S. Plutarch in Pericle T. I. p. 172.

34) Plato Protagoras III. Vol. p. 101. (St. 317 B.) 166. (p. 349. A. ed. St.) Hippias maior. Vol. XI. p. 7. Meno IV. Vol. p. 372, 373. (p. 91D. sq.) Diogenes Laert. IX, §. 52. 55. Cicero de natura Deor. I, c. 23. Philostratus lib. I. de Sophistis p. 494. Sextus Empiricus adversus Mathematic. IX, §. 56 sq. (S. unten Anmerk. 49.) Sextus führt eine Stelle aus den Sillen des Timon über die letztere Begebenheit an, die wir nicht mit Stillschweigen übergehen können.

— — ὡς και μετεπειτα σοφιστων
ουτ' αλιγυγλωσσῳ ουτ' ασκοπῳ ουτ' ακυλιστῳ
Πρωταγορῃ. εθελον δε τεφρην συγγραμματα θειναι,
ὁττι θεους κατεγραψ' ουτ' ειδεναι, ουτε δυνασθαι
ὁπποιοι τινες εισι και ὁιτινες αθρησασθαι,
πασαν εχων φυλακην επιεικειης· το μεν ου οἱ
χραισμησ', αλλα φυγης επεμαιετο, οφρα μη οὑτως
Σωκρατικον πινων ψυχρον ποτον αϊδα δυῃ.

**) S. unten Anmerk. 49.

***) Die Fertigkeit, über einen Gegenstand kurz oder ausführlich zu sprechen, wird ihm b. Plato (Protag. p. 334E. p. 335B.) dem Rufe nach beigelegt; ferner ορθοεπεια γε τις και αλλα πολλα και καλα Phaedr. p. 267C.; und Cic. Brut. XII. schreibt ihm rerum illustri-

ben [35]). Er hatte mehrere Schriften abgefaßt über verschiedene Gegenstände *), unter andern auch von den Göttern, und von der Streitkunst, von denen aber wenig bekannt und erhalten worden ist, was sich ohne Zweifel daraus erklären läßt, daß sie in Athen waren verbrannt worden. **)

Durch nichts war Protagoras, in so weit er für die Geschichte der Philosophie gehört, so berühmt, als durch seine Gedanken über die menschliche Erkenntniß, welche, so weit sich von denen des Gorgias anfänglich zu entfernen schienen, doch zuletzt auf dasselbe Resultat hinführten. Gorgias behauptete nehmlich: Es gibt keine reale Erkenntniß; Protagoras hingegen sagte: alles, was sich der Mensch vorstellt, ist für ihn wahr. Anstatt die bloße Subjectivität der Vorstellungen zu behaupten, verwandelte er diese mit solchen Bestimmungen in objective Realität, daß alle objective Wahrheit und die Möglichkeit der Erkenntniß selbst aufgehoben wurde [36]). Diese Behauptung

---

um disputationes zu, quae nunc communes appellantur loci. Doch scheint ihm dialektische Beredtsamkeit eben so sehr, als die oratorische e gen gewesen zu seyn. Nach Schleiermacher (Platons Werke I, 1. S. 233.) ist auch der Mythos im Protagoras p. 320 C. f. nach Inhalt und Form ihm nachgebildet. A. d. H.

35) Aelianus Var. Hist. IV, c. 20. Diogenes Laert. IX, §. 50. verwechselt den Demokrit mit dem Protagoras, wenn er von dem letzten sagt: εκαλειτο δε σοφια. [Für Aelians Angabe stimmt auch Suidas, der von Protagoras sagt man habe ihn λογος εμμισθος genannt. Zus. d. H.]

*) Nach Diog. L. IX, 55. vgl. Sophist. p. 232 D. waren sie dialektischen und rhetorischen, ethischen und praktischen, und naturwissenschaftlichen Inhalts. Die Schrift über die Götter erwähnt Diogenes IX. 54. Ast schreibt ihm (Leben Platos S. 267.) eine besondere Schrift, αληθεια betitelt, zu; was durch die von ihm angeführten Stellen, in welcher von der Wahrheit des Protagoras die Rede ist, (Cf. Schol. ad Theaet. p. 161 C.) Wahrscheinlichkeit gewinnt. A. d. H.

**) Dieß gilt nur von der Schrift über die Götter; denn noch Plato benutzte die Schrift von den Entgegensetzungen und andere seiner Schriften. Euseb. praep. XIV. c. 3. Diog. L. IX, 37. 51. A. d. H.

36) Aristoteles Metaphysicor. IV, (al. III.) c. 5. εστι δ' απο της αυτης δοξης και ὁ Πρωταγορου λογος; και αναγκη ὁμοιως αυ-

wählte Protagoras wahrscheinlich, weil sie seiner ganzen Individualität angemessen war, und der Kunst eines Rhetors freien Spielraum ließ. *) Er konnte vermöge derselben behaupten und bestreiten, was er wollte. Indessen kann man nicht leugnen, daß die Uebersicht und die Vergleichung aller damaligen Philosopheme kaum ein anderes Resultat zuließ, als allen Vorstellungen, als Vorstellungen, das heißt, als subjectiven Bestimmungen, gleiche Ansprüche auf Wahrheit einzuräumen. Denn bei dem angefangenen und noch

---

τους αμφω η ειναι η μη ειναι. ειτε γαρ τα δοκουντα παντα εστιν αληθη και τα φαινομενα, αναγκη παντα ἁμα αληθη και ψευδη ειναι. πολλοι γαρ τἀναντια ὑπολαμβανουσιν αλληλοις, και τους μη ταυτα δοξαζοντας ἑαυτους διεψευσθαι νομιζουσιν· ὡστ' αναγκη το αυτο ειναι τε και μη ειναι. [Vergl. IV, c. 4. Ετι ει αληθεις αἱ αντιφασεις ἁμα κατα του αυτου πασαι, δηλον ὡς ἁπαντα εσται ἑν. εσται γαρ το αυτο και τριηρης και τοιχος και ανθρωπος, ει κατα παντος τι η καταφησαι η αποφησαι ενδεχεται, καθαπερ αναγκη τοις τον Πρωταγορου λογον λεγουσιν κ. τ. λ. Uebrigens muß bemerkt werden, daß dies Folgerungen sind, welche sich aus dem nachher angeführten Ausspruche des P. ergaben. Zus. d. H.]

*) Aristoteles setzt auseinander Met. IV, 5. daß die Lehre derjenigen, welche überhaupt behaupten, dasselbe sey und sey nicht, was nach Einigen IV, 3. auch Heraklits Meinung seyn solle, (Vergl. oben S. 271.) und die Lehre derer, welche behaupten, Alles sey wahr, womit er den Protagoras und seine Anhänger meint, auf eins hinauskommen und daß beide mit einander stehen und fallen. Vgl. auch XI. (du V. XIII.) 5. Doch unterscheidet er in Hinsicht des Ursprungs dieser Lehren, (IV, 5.) diejenigen, welche durch Zweifel zu einer solchen Ansicht gelangt, und also im Irrthum seyen, von denjenigen, welche nur des Redens wegen sprechen (λογου χαριν λεγουσι), und die man daher auch wieder auf diesem Wege widerlegen müsse, und darauf wendet er sich zur Kritik des Demokrit, Anaxagoras, Empedokles und Heraklit; kürzer aber redet er von denen die blos den Zweck der Rede vor Augen haben, und sagt (IV, 6.) sie müßten nicht sagen, das Erscheinende sey, sondern nur: das Erscheinende sey dem, welchem es erscheine und so wie es erscheine — denn sonst würden sie sich widersprechen. (διο και φυλακτεόν τόις την βιαν εν τῳ λογῳ ζητουσιν, ἁμα δε και ὑπεχειν λογον αξιουσιν, ὁτι ου το φαινομενον εστιν, αλλα το φαινομενον ᾡ φαινεται και ὁτε φαινεται και ᾗ και ὡς. αν δε ὑπεχωσι μεν λογον, μη οὑτω δ' ὑπεχωσι, συμβησεται αυτοις τἀναντια ταχυ λεγειν κ. τ. λ.) Es ist aber wohl kein Zweifel, daß damit die Lehre des Sophisten gemeint sey, da Aristoteles auch anderwärts z. B. Met. IV, 3. diesem die Behauptung beilegt: Alles existire nur in der Wahrnehmung. A. d. H.

lange nicht beendigten Streite der Vernunft und Erfahrung, und da selbst der Begriff von der Erkenntniß noch nicht einmal logisch bestimmt war, sondern das **Erkennen** bald mit dem **bloßen Denken**, bald mit dem **Empfinden verwechselt** wurde, war kaum eine andere als einseitige Ansicht und Entscheidung aller die Erkenntniß betreffenden Fragen zu erwarten, so, daß man bald der Sinnlichkeit, bald dem Verstande zu wenig, oder zu viel einräumte. Protagoras hatte unstreitig das für sich, daß jeder Mensch seine Vorstellungen für wahr, und indem er sich seines Vorstellens bewußt ist, auch das Vorgestellte, für den gegenwärtigen Augenblick zum wenigsten, für Realität hält, und daß man von den Dingen nichts, außer dem, was man sich von ihnen vorstellt, weiß. Anstatt nun eben deswegen das Object von der Vorstellung zu unterscheiden, was schon Demokrit und Gorgias gethan hatten, identificirt Protagoras beide, und macht die Vorstellungen dadurch zu den vorgestellten Dingen. Er konnte dann keinen Unterschied zwischen ihnen machen, sondern mußte sie alle für gleich wahr halten.

Seinen Hauptgedanken drückte er so aus: **Der Mensch ist der Maaßstab (oder der Richter) aller Dinge, die ihm vorkommen oder erscheinen; der Maaßstab des Wirklichen, in so fern er sich es vorstellt, des Nichtwirklichen, in so fern er sich dasselbe nicht vorstellt** [37]). Für jeden Men-

37) Plato Theaetetus Vol. II. p. 68. (ed. Steph. p. 152. A.) *παντων χρηματων μετρον ανθρωπον ειναι· των μεν οντων ὡς εστι, των δε μη οντων, ὡς ουκ εστι.* Cratylus Vol. III. p. 234. sq. (p. 386. A. sq.) *ὡςπερ Πρωταγορας ελεγε, λεγων παντων χρηματων μετρον ειναι ανθρωπον, ὡς αρα οἱα αν εμοι φαινηται τα πραγματα ειναι, τοιαυτα μεν εστιν εμοι, οἱα δ' αν σοι, τοια δε.* (Vgl. p. 386. C.) Sextus Empiricus Hypotyp. Pyrrh. I. §. 216. [wo Sextus, wie Diogenes L., sich an die Worte des Theätet zu halten scheint, und, in seiner Terminologie, erklärend hinzufügt: *μετρον μεν λεγων το κριτηριον*] advers. Mathem. VII. §. 60. [Hier wird erklärend hinzugefügt: *επει πασας τας φαντασιας και τας δοξας αληθεις ὑπαρχειν και των προς τι ειναι την αληθειαν, δια το παν το φανεν η δοξαν τινι ευθεως προς*

schen ist das wirklich, was er sich vorstellt; außer dem Vorgestellten gibt es nichts Wirkliches, und was sich gar kein Mensch vorstellt, ist gar nichts [38]).

Die Gründe des Protagoras für diese Behauptung waren aus der Heraklitischen Philosophie hergenommen. *) Indem dieser Philosoph annahm, daß alle

---

εκεινον ὑπαρχειν. Uebrigens scheint nur die erste Hälfte jenes Ausspruches eigene Worte des Protagoras zu enthalten, die zweite Hälfte Erklärung des Ausspruchs zu seyn, wie aus der Verschiedenheit in der Anführung desselben hervorgeht. Eben so finden wir auch in der Aristotelischen Metaphysik an zwei Orten nur jene erstern Worte angeführt, nehmlich Met. X, 1. Πρωταγορας δ' ανθρωπον φησι παντων ειναι μετριον, wozu die Erklärung gefügt wird ὡςπερ αν ει τον επιστημονα ειπων η τον αισθανομενον· τουτους δ' οτι εχουσιν ὁ μεν αισθησιν, ὁ δ' επιστημην, ἁ φαμεν ειναι μετρα των ὑποκειμενων. Und XI (da. V. XIII,) 5. εκεινος εφη παντων χρηματων ειναι μετριον ανθρωπον — ουδεν ἑτερον λεγων, η το δοκουν ἑκαστῳ τουτο και ειναι παγιως. Die Einstimmigkeit der Alten aber über den Sinn jener Worte und in deren Widerlegung, lassen keinen Zweifel übrig, daß Protagoras dieselben so gemeint habe. Zus. d. H.]

38) Sext. Emp. Hypotyp. Pyrrh. I, §. 219. γινεται τοινυν κατ' αυτον των οντων κριτηριον ὁ ανθρωπος. παντα γαρ τα φαινομενα τοις ανθρωποις, και εστιν. τα δε μηδενι των ανθρωπων φαινομενα, ουδε εστιν.

*) Plato sagt nicht, daß Protagoras Anhänger des Heraklit sey, oder von ihm seine Lehre entlehnt habe, er sagt nur, daß der angeführte Ausspruch des Protagoras mit der Heraklitischen Lehre von dem Flusse der Dinge, und überhaupt mit einer, in Jonien sehr verbreiteten, ja schon auf Homer (Theaet. p. 179 E. vielleicht ist das aber eine Ironie in Hinsicht des Alters, welches die Sophisten ihrer Weisheit gaben) zurückweisenden Lehre zusammentreffe; — nehmlich darin, daß es nach beiden nichts gebe, was als Eines und dasselbe bestehe, daß also nichts sey, sondern Alles nur werde und wandle (Theaet. p. 152 D. E. εςτι μεν γαρ ουδεποτ' ουδεν, αει δε γιγνεται vergl. p. 179 D.). Deutlicher noch wird dieß durch Theaet. p. 152 A. p. 160 D., wo auch noch der Satz des Theätet: alles Wissen sey Empfindung (επιστημη ουκ αλλο τι εστιν η αισθησις) als mit jenen Lehren übereinstimmend erklärt wird. Denn wenn der Ausspruch des Protagoras den Sinn hat: Alles sey, wie es dem Menschen (d. i. dem Einzelnen) erscheine, wie er es wahrnehme, (s. Anmerk. 37.) so gibt es nach demselben nichts Festes, Alles ist im Flusse. Und darum läßt er (Theaet. p. 168.) den Protagoras sagen, daß sich Alles bewege, und daß was einem jeden scheine, für ihn auch sey. — Nur wird hierbei auf den Unterschied zwischen der Ansicht des Protagoras und der des Heraklit nicht Rücksicht genommen; vielleicht weil Plato die dunkle Lehre des Heraklit nur durch Kratylus (S.

Dinge, das Feuer ausgenommen, also mit einem Worte die Materie durchgängig veränderlich sey, und in keinem Augenblicke in demselben Zustande beharre, mußte er nothwendig auch die Veränderlichkeit der Vorstellungen behaupten. Dieses erstreckte sich aber nur auf die sinnlichen Vorstellungen, und die Vernunfterkenntniß nahm er von dem veränderlichen Spiele der Vorstellungen aus. (Siehe Abschnitt V. S. 243. und 268 f.) Auf diesen Unterschied nahm aber Protagoras nicht weiter Rücksicht, da diese Theorie des Heraklit, überhaupt nicht sehr deutlich, überdem sich auf die Hypothese von der Vernunft als Wirkung der göttlichen Denkkraft stützte. Denn vorausgesetzt, daß sich das Nichtwirkliche gar nicht vorstellen läßt *), jeder Vorstellung also etwas Wirkliches zum Grunde liegt, so könnte die Vernunft, wenn sie sich etwas vorstellte, darin nichts voraus haben; also müßte sich auch die Beschaffenheit der Vorstellungen aus der Natur des Wirklichen, wie es dem Menschen gegeben

---

oben S. 243. und Anm. 17 b.) kannte, der schlechthin alles Seyn aufhob? Eben so wie Plato aber meint es Aristoteles in den (Anm. 36) angeführten Stellen, wenn er sagt, die Lehre: dasselbe sey und sey auch nicht, laufe mit der Lehre: Alles ist wahr, auf Eins hinaus, — vgl. S. 498. u. m. Anm. das. Weiter also dürften wir wohl in unserer Behauptung über den Ursprung der Ansicht des Protagoras nicht gehen, besonders, wenn wir von Aristoteles hören, daß der Sophist auf eine andere Weise zu diesen Resultaten gekommen sey, als andere Philosophen. Und so berichtige ich zugleich gewissermaßen das, was oben S. 272. über P. gesagt ist. A. d. H.

*) Diesen negativen Ausdruck der in jenem Ausspruch liegenden Behauptung: „Alles ist wahr", finden wir in Platos Theaet. p. 167 D. 187. sq. Soph. p. 260 C. — ουδεις ψευδη δοξαζει — und: ψευδη λεγειν το παραπαν ουκ εστιν, Cratyl. 429 D. als einen Satz der Sophisten behandelt und auch dem Protagoras zugeschrieben (Euthyd. p. 286 C.); aber er wird im Sophisten p. 237 A. vgl. 258 D. aus der eleatischen Lehre abgeleitet: ου γαρ μηποτε δαης ουδαμη ειναι μη οντα (S. oben S. 184. Anm. 29.) daher auch der eleat. Gastfreund sagt: (Soph. p. 260 D.) το γαρ μη ον ουτε διανοεισθαι τινα ουτε λεγειν· ουσιας γαρ ουδεν ουδαμη το μη ον μετεχειν und der heraklitisirende Kratylus: (429 D.) τουτο εστι το ψευδη λεγειν, το μη τα οντα λεγειν. A. d. H.

wird, erklären lassen. Die Vorstellungen wären also darin einander gleich, daß sie das Wirkliche vorstellen.

Hier konnte aber der Einwurf gemacht werden, daß die Vorstellungen von einem Gegenstande sich sehr verändern, und gar nicht mit einander übereinstimmen, daß also die Vernunft, die auf ein System von Vorstellungen ausgehe, nothwendig einige verwerfen müsse; daß es überhaupt ein Widerspruch sey, daß ein und derselbe Gegenstand durch verschiedene widerstreitende Vorstellungen vorgestellt werde. Hieraus hatte Demokrit Gründe gegen die objective Realität der sinnlichen Vorstellungen gefolgert. (VII. Abschnitt S. 355 ff.) Allein Protagoras hatte sogleich in der Grundlage seiner Theorie diesen Folgerungen vorgebeugt,*) weil er annahm, die Materie sey durch-

---

*) Der Verfasser behauptet hier zu viel, indem er sich an die Darstellung des Sextus hält, von welcher es doch zweifelhaft ist, ob sie den Gedankengang des Protagoras authentisch mittheile. Mir scheint es, daß dieses Raisonnement beim Sextus nur eine Auseinandersetzung und Verdeutlichung jenes Ausspruchs des Protagoras sey (auch die Worte εξαπλωσαντες συμμετρους το δοκουν τῳ Πρωταγορᾳ scheinen dahin zudeuten), wobei sich Sextus nur an die von Plato im Theätet für die Ansicht des Protagoras angeführten Gründe, und an die Andeutungen über deren Verhältniß zu Heraklits Lehren hielt; wie denn auch unser Verfasser bemerkt, daß man den Inhalt jenes Räsonnements im Theätet finde. In diesem Gespräche wird von Sokrates, der des Protagoras Ansicht ausführt, der Grund der Behauptung, daß alle Wahrnehmung veränderlich sey — denn diese liegt nach ihm in dem Grundsatze: der Mensch ist der Maaßstab aller Dinge — in die Bewegung gesetzt (p. 153 A. vgl. 156 A.) von welcher alles ausgehen soll. Da nun der platon. Sokrates den Protagoras hierin mit Heraklit und mit den alten Dichtern, welche von einem Fluße sprechen, übereinstimmend findet und selbst (p. 182 C.) sich des Ausdrucks: es bewegt sich alles und fließt (κινειται και ρει παντα), in der Weise des Kratylus bedient, der auch sonst (vgl. z. B. Cratyl. p. 429 sq.) mit Protagoras Ansichten zusammentrifft; so konnte dieses Sextus vielleicht in den Anm. 39. befindlichen Ausdruck fassen ρευστην ειναι ὑλην, ein Ausdruck welchen aber Protagoras schwerlich selbst gebraucht haben würde, weil er vermieden haben würde von einer ὑλη als Seyenden, zum Grunde liegenden zu sprechen. Wie die einzelnen Hauptsätze des Räsonnements bei Sextus auf den Theätet des Plato hinweisen, der übrigens, wie bemerkt worden ist, des Protagoras Lehre auch aus dessen Schriften kannte, will ich in den folgenden Anmerkungen anzeigen.

[illegible]

aus veränderlich, kein Ding sey in einer Zeit dasselbe, was es in einer andern gewesen sey [39]). Diesen Satz zu beweisen, war dem Protagoras nicht möglich; es blieb ihm also nichts weiter übrig, als darauf eine Theorie zu bauen, welche das Factum, daß alle Vorstellungen objectiv und doch unter einander so widerstreitend und unvereinbar sind, so wahrscheinlich, als möglich, erklärte. Dieses that er durch folgendes Räsonnement.

Die Materie ist in einem beständigen Flusse. Ihre Bestimmungen wechseln immer mit einander ab. So wie etwas von ihr weggenommen wird, so wird auf der andern Seite auch wieder etwas hinzugesetzt. Nothwendig müssen dann auch die Empfindungen nach dem verschiedenen Alter und andern Beschaffenheiten des Körpers wechseln und Veränderungen erleiden. Der Grund von alle dem, was die Menschen vorstellen und empfinden, liegt in der Materie, welche, als Materie genommen, Alles seyn kann, was nur immer allen Menschen erscheinen mag. Aber nicht alle Menschen empfinden dasselbe, sondern der eine dieses, der andere jenes, jeder nach seiner individuellen Beschaffenheit und Stimmung. *) Denn ein Mensch, welcher einen gesunden Körper hat, empfindet dasjenige an der Materie, was dem Gesunden erscheinen; der Kranke hingegen wieder dasjenige, was der Kranke inne werden kann. **) Der Unterschied des Alters, der Zustand des Wachens und Schlafens und so mehrere Umstände haben einen großen Einfluß auf die Beschaffenheit der Empfindungen. ***) Jeder hat nach seinem Zustande seine eignen

---

39) Sextus Empiricus Hypotypos. Pyrrh. I, §. 217. φησιν ουν ὁ ανηρ την ὑλην ρευστην ειναι. (Die Fortsetzung in der folgenden Anmerkung.

*) Theaet. p. 154 A.

**) Theaet. p. 166 E. sq.

***) Die Anführung der Zustände des Träumens und Wachens, der körperlichen Krankheit und Gesundheit, des Wahnsinns u. a. ist ein natürlicher Einwurf gegen die Ansicht, daß was jedem scheine, auch sey (vgl. Theat 157 D. E.); daher wendete dies Protagoras

Vorstellungen, die nur in diesem Zustande möglich sind. [40a]) Der Wahnsinnige kann nur über das entscheiden, was ihm in dem Wahnsinne erscheint, der Schlafende nur über das urtheilen, was er in seinem Zustande empfindet. Es wäre ungereimt, wenn ein Zustand von dem andern als ungültig sollte verworfen werden, das ist, wenn der Gescheute, der Wachende und der Greis, deswegen weil ihnen die Dinge anders erscheinen, die Vorstellungen des Wahnsinnigen, des Schlafenden und des Jünglings für falsch erklären wollten. Wenn diese keinen Glauben verdienen, wie können ihn jene für ihre Vorstellungen fordern. [40b])?

---

nach Sokrates Vortrag so, daß weil Wahrnehmung ein Erzeugniß des Wirkens und Leidens sey, und folglich auf Verhältniß beruhe, die Dinge auf jeden Menschen in jedem kranken Zustande anders als im gesunden, und überhaupt in jedem Zustande anders wirken müßten, (Theaet. p. 159.) das Seyn für die Wahrnehmung sonach ein Beziehungsweises sey, die Dinge nicht an und für sich seyen; (p. 152D. und 160.) Und in dieser Hinsicht erklärt nun der sokratische Protagoras jenen Ausspruch näher so: ich bin der Richter dessen, was für mich ist und was nicht, nach meinem jedesmaligen Zustande; und meine Wahrnehmung ist wahr, denn sie ist die Wahrnehmung meines jedesmaligen Seyns; und jeder ist Richter für sich (p. 166.) Hiermit erklärte P. auch die Meinungen Anderer für wahr (Theaet. p. 179.) A. d. H.

40a) Sextus Empiricus Pyrrhon. I, §. 216. ῥεουσης δε αυτης συνεχως, προσθεσεις αντι των αποφορησεων γιγνεσθαι, και τας αισθησεις μετακοσμεισθαι τε και αλλοιουσθαι παρα τε ἡλικιας και παρα τας αλλας κατασκευας των σωματων. 218. λεγει δε και τους λογους παντων των φαινομενων υποκεισθαι εν τη ὑλη· ὡς δυνασθαι την ὑλην, ὁσον εφ᾽ ἑαυτῃ, παντα ειναι ὁσα πασι φαινεται. τους δε ανθρωπους αλλοτε αλλων αντιλαμβανεσθαι παρα τας διαφορους αυτων διαθεσεις. τον μεν γαρ κατα φυσιν εχοντα, εκεινα των εν τη ὑλη καταλαμβανειν, ἁ τοις κατα φυσιν εχουσι φαινεσθαι δυναται· τους δε παρα φυσιν, ἁ τοις παρα φυσιν. 219. και ηδη παρα τας ἡλικιας, και κατα το ὑπνουν η εγρηγορεναι, και καθ᾽ ἑκαστον ειδος τῶν διαθεσεων ὁ αυτος λογος.

40b) Sext. Emp. adv. Math. VII. 61. [Nachdem in dieser Stelle Sextus den Ausspruch des Protagoras wiederholt hat, sagt er §. 61. και μαρτυρειν φαινεται τουτῳ ο αντικειμενος λογος. ει γαρ φησει σοι τις παντων των πραγματων κριτηριον ειναι τον ανθρωπον, βεβαιωσει το παντων των πραγματων μη κριτηριον ειναι τον ανθρωπον. αυτο γαρ ὁ τουτο λεγων, ανθρωπος εστι, και το ὡς προς αυτον τιθεις φαινομενον, ὁμολογει και αυτο τουτο των ὡς προς αυτον φαινομενων υπαρχειν. Nun folgen die von Sextus beigebrachten obigen Beispiele, worauf er §. 63.

Dieses Räsonnement des Protagoras findet man auch in dem Theätet des Plato. Es ist aber kaum vom Plato zu erwarten, daß er die Gedanken dieses Sophisten mit dessen eignen Worten in seinen Dialog aufgenommen; es ist vielmehr Eins gegen Alles zu wetten, daß er sie auf seine eigne Art entwickelt und dargestellt hat. Es würde daher zu gewagt seyn, wenn man Alles, was Plato den Protagoras zum Beweis seines Satzes, und zur Entkräftung der dagegen gemachten Einwürfe sagen läßt, für Protagoras Gedankeneigenthum halten wollte [41]). Aber die

---

schließt: *μηδενος ουν χωρις περιστασεως λαμβανομενου, εκαστῳ πιστευτεον των κατα την οικειαν περιστασιν λαμβανομενων.*

4) Plato verbindet mehrere Behauptungen in diesem Dialoge, nehmlich 1) Alles fließt; 2) der Mensch ist Richter der Wahrheit aller Dinge 3) die Erkenntniß ist nichts anders, als die Empfindung, als welche alle eine gemeinschaftliche Quelle haben. Aber eben deswegen ist es schwer, das dem Protagoras Eigenthümliche von dem Uebrigen abzusondern. Daß Plato manche Gründe für diese Behauptungen selbst entwickelt hat, läßt sich schon daraus folgern, daß nach Platos Geständniß für den Satz, Alles ist veränderlich, auf welchen auch Protagoras sich stützte, gar nicht alle die Gründe, welche sich dafür sagen lassen, entwickelt worden waren, Theaetetus Vol. II. p. 97, 100, 129. Auch scheint nach Sextus Angabe Protagoras diesen Satz ohne weitere Gründe entlehnt zu haben. [S. dagegen meine Anmerk. S. 502. Obgleich wir übrigens immer hier — selbst wie mir es scheint bei Sextus — Protagoras Lehre nur durch den platonischen Sokrates kennen lernen, so hat Schleiermacher ohne Zweifel Recht zu sagen, (Platons Werke Einleitung zum Theätet) Sokrates zeige, „daß jeder von jenen drei Sätzen auf den andern zurückführe, und alle ein System bilden", — wobei man jedoch nicht vergessen darf, daß dann hierbei der Satz: Alles fließt, in seiner allgemeinen Bedeutung und ohne Ausnahme, wie er bei den spätern Herakliteern vorkommt, nicht bei Heraklit selbst, zu nehmen, der Ausdruck des dritten Satzes aber dem Theätet (vgl. Theaet. p. 160.) eigen ist — und „daß Sokrates diesen Sätzen selbst aufhelfe und sie gegenseitig durcheinander besser unterstütze, als ihre Urheber selbst gethan hatten, welche zum Theil vielleicht sich selbst und den Zusammenhang ihrer Denkart minder vollkommen verstanden." Die von unserm Verfasser in dieser Anmerkung angeführten Stellen aber enthalten nur Ausdrücke der Bescheidenheit, des Ernstes und zum Theil der Ironie, mit welcher der platon. Sokrates die Meinung des Protagoras widerlegt, welchen er doch sonst mit großer Achtung (vgl. unter andern Theaet. p. 166.) behandelt. Ob nun Sokrates unter der Person des Protagoras überall vornehmlich auf Aristip-

Hauptgedanken, wie sie oben Sextus angegeben hat, sind auch hier in das Räsonnement eingewebt.

Mit dieser Theorie, welche das Erkennen aus der Beschaffenheit der Dinge ableitet, waren einige Folgerungen verbunden, welche unmittelbar daraus fließen, ob man gleich nicht behaupten kann, daß sie Protagoras wirklich daraus abgeleitet hat. 1) Der Unterschied der Vorstellungen in Rücksicht auf Wahrheit oder Falschheit ist ganz unstatthaft. Denn alle Vorstellungen sind wahr *), kein Mensch kann sich vorstellen, was er nicht empfunden hat.**) Damit ist aber ein anderer wichtiger Unterschied nicht aufgehoben, daß einige Vorstellungen besser oder schlimmer sind, ***) in so fern man sich bei einigen wohl, bei einigen nicht wohl befindet. Ob diese Empfindung des eignen Zustandes gegründet oder grundlos ist, darauf kommt nichts an, denn in dem einen Falle ist die Empfindung so reell, als in dem anderen. Weise (σοφος) ist daher nicht derjenige, der durch seine richtigen Einsichten andern Menschen überlegen ist, denn das ist unmöglich; sondern derjenige, der das scheinbare und relle Böse in wahres oder scheinbares Gutes zu verwandeln versteht, oder der machen kann, daß man unangenehme Vorstellungen mit angenehmern vertausche 42).

---

ros Rücksicht genommen, wie Schleiermacher in jener Einleitung behauptet, möchte schwerlich zur Gewißheit erhoben werden.

Zus. d. H.]

*) S. S. 497. und die Anm. 36.

**) S. Anm. * zu S. 501.

***) Dies ist ein Unterschied, welchen der platonische Sokrates den Protagoras bei Widerlegung seines Ausspruchs zugeben läßt s. d. Stelle Anm. 42.

42) Plato Theaetet. Vol. II. p. 100 — 102. (ed. St. p. 166 D. sq.) μυριον μεντοι διαφερειν ἑτερον ἑτερου αυτῳ τουτῳ, οτι τῳ μεν αλλα εστι τε και φαινεται, τῳ δε αλλα· και σοφιαν και σοφον ανδρα πολλου δεω (τῳ) μη φαναι ειναι; αλλ' αυτον τουτον και λεγω σοφον, ὁς αν τινι ἡμων, ᾡ φαινεται και εστι κακα, μεταβαλλων, ποιησει αγαθα φαινεσθαι τε και ειναι κ. τ. λ. p. 167 A. ὁ μεν ιατρος φαρμακοις μεταβαλλει, ὁ δε σοφιστης λογοις. ετι

2) Jeder Vorstellung, Behauptung ist eine andere entgegengesetzt. Denn in der Materie ist der Grund von Allem, also auch zu entgegengesetzten Vorstellungen enthalten [43]). Da nun weder die eine, noch die andere derselben falsch ist, so ist 3) kein Streiten über eine Sache, keine Widerlegung möglich [44]). Protagoras hatte darüber eine eigne Schrift ausgearbeitet, und suchte außerdem, daß dies eine unmittelbare Folgerung aus jenem Hauptsatze ist, — auch noch durch Induction zu zeigen, daß kein Widerstreiten möglich ist. Denn vorausgesetzt, daß Jeder, welcher spricht und denkt, etwas Wirkliches

---

ουτε τι γε ψευδη δοξαντα τις τινα ὑστερον αληθη εποιησε δοξαζειν. ουτε γαρ τα μη οντα δυνατον δοξασαι, ουτε αλλα παρ᾽ ἁ αν πασχῃ. ταυτα δε αει αληθη· αλλ᾽ οιμαι, πονηρᾳ ψυχης ἑξει δοξαντα συγγενη ἑαυτης, χρηστη εποιησε δοξασαι ἑτερα τοιαυτα, ἁ δη τινες τα φαντασματα ὑπο απειριας αληθη καλουσιν. εγω δε, βελτιω μεν τα ἑτερα των ἑτερων, αληθεστερα δε ουδεν. [Hiermit vgl. dann Theaet. p. 169 D.]

43) Diogenes Laert. IX, §. 51, πρωτος εφη δυο λογους ειναι περι παντος πραγματος, αντικειμενους αλληλοις· οἱς και συνηρωτα, πρωτος τουτο πραξας. [Vielleicht führte dieses Protagoras in dem Buche unter dem Titel αντιλογιαι — s. Diog. L. IX, 55. — aus. Uebrigens ist dies ganz dasselbe, was Aristoteles in der von mir (zu Anm. 36.) angeführten Stelle Met. IV, 4. ausspricht, und was der spätere Skepticismus benutzte. Zus. d. H.]

44) Diogenes Laert. IX, §. 53. αὑτος και το Σωκρατικον ειδος των λογων πρωτος εκινησε και τον Αντισθενους λογον, τον πειρωμενον αποδεικνυειν, ὡς ουκ εστιν αντιλεγειν. [Sokrates sagt im Theätet p. 161 E. sq. το γαρ επισκοπειν και επιχειρειν ελεγχειν τας αλληλων φαντασιας τε και δοξας, ορθας ἑκαστας ουσας, ου μακρα μεν και διωλυγιος φλυαρια, ει αληθης ἡ αληθεια Πρωταγορου —. Wahrscheinlich mit Hinsicht auf die Stelle des Diogenes bemerkt Schleiermacher in seiner Einleitung zum Theätet: „die zweite Hälfte dieses Gesprächs gibt starke Veranlassung, um eine Polemik gegen den Antisthenes darin zu vermuthen, von welchem wir jedoch leider nur im Allgemeinen wissen, daß er den Satz behauptet, es sey nicht möglich, irgend einem Satze mit Erfolg zu widersprechen, eine Polemik die in dem Abschnitt von den falschen Vorstellungen erst anzufangen scheint und sich anderwärts noch bestimmter abgesetzt hat." Stärker ist diese Polemik wenigstens in dem verdächtigen Euthydem, s. Anm. 45. aus welchem Diogenes vielleicht schöpfte. An diesen scheint auch Sextus (Math. VII, 64.) zu denken. A. d. H.]

zum Gegenstande hat, *) so sind nur drei Fälle möglich: daß beide, welche über eine Sache streiten, von eben derselben Sache reden, oder daß keiner von beiden von derselben, sondern von einer andern Sache, oder endlich, daß nur der eine von dieser, der andere aber von einer andern Sache spricht. In keinem dieser Fälle kann der andere den andern bestreiten; denn in dem ersten sind sie einstimmig; in dem zweiten ist von dem Streitpuncte gar nicht die Rede, und in dem letzten, wie kann der eine dem andern widersprechen, da er die Sache nicht einmal gefaßt hat[45]? Daher sagte er auch, diejenigen, welche seiner Behauptung eine andere entgegen setzen würden, nehmlich die: der Mensch sey nicht der beliebige Maaßstab für die Wahrheit der Dinge, würden sie dadurch nicht widerlegen, sondern im Gegentheil bestätigen [46]. Diese Behauptung gab ihm Veranlassung, die rhetorische Methode, für und wider jede Sache zu reden, und ein und dieselbe Rechtssache als gerecht und ungerecht abzuhandeln, aus Recht Unrecht, und aus Unrecht Recht zu machen, und, wie die Griechen sich ausdrückten, ein doppeltes Verfahren in Rechtssachen, das gerechte und ungerechte (*λογον ἡττω και κρειττω*), einzuführen [47]. 4) Endlich folgte auch noch aus jenen Sätzen,

---

*) s. Anm. * zu S. 501.

45) Plato Euthydemus Vol. III. p. 34, 35. (ed. Steph. p. 286 A. sq.) *Ποτερον ουν αντιλεγοιμεν αν του αυτου πραγματος λογον αμφοτεροι λεγοντες, η ούτω μεν αν δηπου ταυτα λεγοιμεν — αλλ' όταν μηδετερος, τον του πραγματος λογον λεγη, ποτε αντιλεγοιμεν αν; η ούτω γε το παραπαν ουδ' αν μεμνημενος ειη του πραγματος ουδετερος ἡμῶν; — αλλ' αρ' όταν εγω μεν τον του πραγματος λογον λεγω, συ δε αλλου τινος, αρα τοτε αντιλεγομεν; η εγω λεγω μεν το πραγμα, συ δε ουδε λεγεις το παραπαν; ὁ δε μη λεγων τῳ λεγοντι πως αν αντιλεγοι;* Zwar legt Plato dieses Räsonnement dem Dionysodor in den Mund, aber er läßt auch den Sokrates hinzusetzen, er habe es schon von mehreren, vorzüglich Protagoras gehört. Man kann also wohl nicht zweifeln, daß es von Protagoras herrühre.

46) Sextus Empiricus adversus Math. VII, §. 61. (s. Anmerkung 40 b. S. 504.)

47) Menagius ad Laert. IX, §. 51. Hermolaus der Epitomator des Stephanus in *Αβδηρα* sagt: *και Πρωταγορας, ὁν Ευδοξος ιστο-*

daß die Seele nichts anders, als das Empfindungsvermögen sey 48). So consequent diese Folgerung ist, so müßte man sich dennoch wundern, daß sie nicht selbst den Protagoras auf die Schwäche seiner Theorie aufmerksam gemacht hätte, wenn man nicht in diesem Zeitalter solcher Einseitigkeit schon gewohnt wäre. Und selbst der Umstand, daß man gewöhnlich nicht von dem Er-

---

ρει τον ἡσσω και κρεισσω λογον πεποιηκεναι, και τους μαθητας δεδειχεναι τον αυτον ψεγειν και επαινειν. [Das Verfahren „τον ηττω λογον κρειττω ποιειν" (Gell. noct. V, 3.) scheint unmittelbar sich auf den oben S. 506. und insbes. Anm. 42. berührten Unterschied zu beziehen. Da alle Wahrheit dem Protagoras nur subjectiv, und kein reeller Widerspruch zufolge dieser Meinung möglich war, so blieb nur ein formales Streiten übrig, weshalb Diogenes L. wohl (IX, 52 sq.) vom Protagoras berichtet: και λογων αγωνας εποιησατο, και σοφισμα τοις πραγματολογουσι προσηγαγε· και την διανοιαν αφεις, προς τουνομα διελεχθη, και το νυν επιπολαιον γενος των εριστικων εγεννησεν· ινα και Τιμων φησι περι αυτου. „Πρωταγορας τ' επιμικτος εριζεμεναι ευ ειδως." Unter seinem Namen ist das Sophisma berühmt, welches sein Schüler Evathlus angewendet und gegen ihn gekehrt haben soll (daher αντιστρεφων — reciprocus), der versprochen habe, die zweite Hälfte des Honorars zu bezahlen, wenn er seinen ersten Prozeß gewönne. Es kömmt vor bei Gell. noct. att. V, 10. Apulej. in florid. und Diog. L. IX, 56. s. die im Anhange angeführte Abhandlung.) Ich zweifle jedoch an der Aechtheit dieser Anekdote darum, weil sie dem widerspricht, was Aristoteles von Protagoras berichtet (s. oben S. 495. Anm. **), der auch in seinem Buche de Sophist. elench. jenen αντιστρεφων gewiß angeführt haben würde, wenn er gegründet gewesen und schon damals existirte, besonders da derselbe sich gegen die Kunst des berühmten Sophistenhauptes selbst kehrt und sie als eitel darstellt. Sonach ist wahrscheinlich dieser αντιστρεφων mit dem Falle, auf welchem er beruht, eine spätere Erfindung, durch welche man die Sophistik selbst an ihrem vorzüglichsten Haupte als eine eitle Kunst darzustellen suchte. Noch zweifelhafter wird jenes Geschichtchen dadurch, daß Diog. L. (IX, 54.) den Evathlus, nach Aristoteles Zeugniß, als Ankläger des Protagoras in Beziehung der von ihm geäußerten irreligiösen Meinungen anführt. Zus. d. H.

48) Diogenes Laert. IX, §. 51. ελεγε τε μηδεν ειναι ψυχην παρα τας αισθησεις (καθα και Πλατων φησιν εν Θεαιτητω). [Bei Plato, dem Gewährsmanne des Diogenes in dieser Beziehung, kommt der Satz nicht so vor, auch wird er von ihm nicht unmittelbar dem Protagoras beigelegt, sondern es wird dort der dem Theätet angehörige Satz: das Wissen sey Wahrnehmung, oder beruhe auf Empfindung, als mit dem Ausspruche des Protagoras: der Mensch sey der Maaßstab der Dinge, übereinstimmend, oder in demselben liegend, bestritten. Zus. d. H.]

kenntnißvermögen, sondern von den Dingen, welche das Object desselben ausmachen, ausging, verrückte die richtigere Ansicht und verbarg die Einseitigkeit der Theorieen. *)

---

*) Die Hauptpunkte der Kritik, welche der platonische Sokrates der Ansicht des Protagoras entgegenstellt, sind folgende. Gegen den Satz des P. wird unmittelbar geltend gemacht: nach diesem Princip sey kein Unterschied im Wahrnehmen und Urtheilen, keiner sey weiser als der andere, mithin auch Protagoras nicht, der sich doch andern zum Lehrer für großes Honorar anbiete (Theaet. 161 C sq. Cratyl. p. 386 C.); gleichwohl gebe es schlechterdings keinen, der sich nicht in einigen Stücken für weiser halte, als andere, in andern Stücken aber andere für weiser, als sich selbst, mithin gebe es Weisheit und Unverstand und Lehrer und Beherrscher unter den Menschen, und da dieß Meinung der Menschen sey, so müsse sie nach dem eignen Satze des P. für wahr gehalten werden, (Theaet. p. 170—171.) Wie also Protagoras seinen Satz gegen die Gegner kehrte, (Siehe Anm. 40b.) so kehrt ihn hier Sokrates gegen Protagoras selbst. Jedem zwar ist sein Urtheil Wahrheit, aber es steht dem dritten wieder frei des andern Urtheil zu beurtheilen, und es für falsch zu halten, weshalb es auch nach P. falsch seyn muß.— Dieß berührt auch der Schluß des Aristoteles: (Met. IV, 5. Anm. 36.) so müßte auch ein und dasselbe seyn und nicht seyn, gut und böse seyn, weil es häufig den Menschen auf entgegengesetzte Weise erscheint (vgl. Met. XI oder XIII, 5. 6.)— Glaubt daher Protagoras, daß seine Meinung die richtige, und glauben dieß viele andere nicht, so ist jene um so viel weniger wahr, je mehrere es nicht glauben, und indem P. durch seinen Satz zugibt, daß auch die Meinung der Andersdenkenden wahr ist, folglich auch derer, welche meinen, er irre, so gibt er damit seinen Satz selbst für falsch aus. Wäre ferner der Ausspruch des P. in praktischer Hinsicht wahr, so müßte einem jeden — Einzelnen oder Staat, das zuträglich seyn, was er für zuträglich hält und als solches für die Zukunft feststellt (Theaet. p. 172, und 177 D.); gleichwohl verfehlt er oft das Rechte und Nützliche; über das, was also für die Zukunft zuträglicher ist, ist nicht jeder für sich selbst der beste Richter, (p. 179.) sondern der Weisere. So thut also Plato dar, daß P. mit seiner Lehre, der Mensch sey der Maaßstab der Dinge, eigentlich einen festen Maaßstab läugne, wie auch Sextus anerkennt (VII, 64. ουτε και αυτο τι υπαρχον ουτε ψευδος απολειποντα,) womit P. zu den Skeptikern der Sache nach, wenn auch nicht in der Form, übergeht. Eben so trifft den Ausspruch des P., in wiefern er behauptet, alles Seyn werde nach sinnlicher Wahrnehmung bestimmt, auch die Kritik der Sätze: es gebe nur Veränderliches, denn alles beruhe auf Bewegung (vgl. Theaet. p. 152 D. sq. Arist. Met. XIV, 6.) und alles Wissen sey Empfindung (ebendas. p. 162. und 182.); wogegen geltend gemacht wird, daß das Veränderliche auch ein Beharrliches, das Relative ein Absolutes voraussetze, und das Erkennen nicht bloße Auffaßung durch die Sinne, sondern auch Beurtheilung und Verhältnißbestimmung sey, welche eines allgemeingültigen Maaßstabes bedürfe.

A. d. H.

Wer sollte nach dieser Theorie erwarten, daß Protagoras noch zweifeln konnte, ob es Götter gebe oder nicht? Weil die Menschen Vorstellungen von ihnen haben, so müssen sie auch existiren. Der Sophist dachte hierin aber nicht an jenen Grundsatz; denn er schrieb: ich weiß nicht, ob Götter wirklich existiren, oder nicht, ich weiß nicht, welche es sind, und von welcher Natur; denn viele Dinge verbieten mir die Entscheidung darüber, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens [49]) So lautete der Anfang einer Vorlesung, von deren weiteren Inhalte kein Schriftsteller, so viel mir bekannt, etwas gesagt hat, obwohl dieß nicht überflüssig gewesen wäre, um Protagoras Zweifel und dessen Gründe zu beurtheilen. Indessen sind die letzten doch, wenn wir uns nicht irren, in jenen Worten dunkel angedeutet. Denn sie gründeten sich, wie uns scheint, auf die fabelhafte Göttergeschichte. *) Protagoras setzte sich in den Standpunct eines rechtgläubigen Griechen, der keine andern Götter glaubte, als welche in den religiösen Mythen vorkamen, und durch politische Einrichtungen von so alten Zeiten her sanctionirt waren. Das Ansehen dieser Fabeln sank jetzt bei höherer Cultur des Verstandes, und mehrere setzten um die Zeit der Sophisten eine Ehre darin, Freigeister zu seyn. Nichts ist gewöhnlicher, als der Uebergang vom Aberglauben zum Unglauben, und nichts ist begreiflicher. Es ist daher auch

---

49) Theaetet Vol. II. p. 92. (p. 162 D.) θεους εκ τε του λεγειν και του γραφειν περι αυτων, ως εισιν ἠ ως ουκ εισιν, εξαιρῶ. Sextus Empiricus adversus Mathematic. IX, §. 56. ὁ δε Πρωταγορας ρητως που γραψας, περι θεων, ουτε ει εισιν, ουδ᾽ ὁποιοι τινες εισι, δυναμαι λεγειν· πολλα γαρ εστι τα κωλυοντα με. Diogenes Laert. IX. §. 51. περι μεν θεων ουκ εχω ειδεναι, ειθ᾽ ὡς εισιν, ειθ᾽ ὡς ουκ εισιν. πολλα γαρ τα κωλυοντα ειδεναι, ἡ τε αδηλοτης και βραχυς ων ὁ βιος του ανθρωπου. Man vergleiche auch die oben angeführte Stelle des Timon. Die Schrift περι θεων, welche er mit jenen Worten anfing, war das erste Geistesproduct des Protagoras nach Diogenes IX, §. 54.

*) Dieß scheint auch Cicero de nat d. I, 23. vergl. 12. anzunehmen. A. d. H.

keine unerwartete Erscheinung, daß Männer auftraten, welche alten Religionsglauben als Täuschung verwarfen, nachdem ihr Verstand einmal Ungereimtheiten in dem Materialen desselben entdeckt hatte, zumal wenn ihr moralischer Charakter verdorben war. Dieses scheint auch der Fall mit Protagoras gewesen zu seyn. War es wohl möglich, daß ein Mann von seinem Scharfsinn und seinen mannichfaltigen Kenntnissen, nicht die ganze religiöse Mythologie ungereimt finden mußte? Aber auffallen muß es, daß er nicht sogleich darüber entscheidend absprach, sondern sich zweifelhaft ausdrückte, ob es wirklich Götter gebe, oder nicht. Man sollte denken, einige Beleuchtung der Mythologie hätte ihn über diesen Punct nicht in Ungewißheit lassen können. Vielleicht brachte ihn das unbezweifelte Vorhandenseyn solcher Vorstellungsarten von den Göttern ins Gedränge mit seinen oben angeführten Grundsätzen. Es konnte aber auch seyn, daß er die Mythologie bloß aus dem historischen Gesichtspuncte beleuchtete, wo sich mehr für und wider die Wahrheit derselben sagen ließ. Nur aus diesem Gesichtspuncte ist einigermaaßen begreiflich, wie er mit einigem Schein sagen konnte, das menschliche Leben sey zu kurz, um diese Untersuchung zu Ende zu bringen. Daß er übrigens wirklich die Sache auch aus diesem Gesichtspuncte betrachtete, scheint daraus zu erhellen, daß er nicht allein untersuchte, ob Götter, sondern auch welche (τινες και ὁποιοι) anzunehmen seyen. *) Was aber auch eigentlich Gegenstand dieser Untersuchung oder Declamation war, so konnte nur ein Mann von entschlossenem Geiste sich erkühnen,

*) Er sagte vielmehr, er könne nicht entscheiden, ob oder welche Götter seyen; und glaubte sich wahrscheinlich durch eine skeptische Aeußerung hierüber vor Verfolgung gesichert (s. d. Verse des Timon Anmerk. 36. oben.) Hätte er nach der strengen Consequenz seines Grundsatzes gesprochen, so hätte er sagen müssen, die Götter sind für den, der sie annimmt, was er ohne Zweifel zu sagen nicht gewagt hätte. Auf jeden Fall kann man, ohne den Inhalt jener verbrannten Schrift zu kennen, über den Sinn jener Worte und den Grund der Verbannung, welche ihm diese Schrift zuzog, nicht entscheiden; nur wird auch in derselben seine materialistische Denkart sich ausgesprochen haben. A. d. H.

so einen Stoff für eine öffentliche Vorlesung zu bearbeiten, wenn er auch, wie Timen versichert, mit aller Schonung und Anständigkeit zu Werke ging. Sollte ihm nicht das Beyspiel des Anaxagoras eine Warnung gewesen seyn? Aber wahrscheinlich war das Schicksal dieses Mannes, so wie die Verurtheilung des Diagoras, entweder spätere oder vielleicht auch gleichzeitige Begebenheit.

Wir können hier diesen Mann, so wie den Kritias, nicht mit Stillschweigen übergehen, weil sie nicht nur einige der obigen Bemerkungen bestätigen, sondern auch überhaupt den Geist der Zeit und den Zustand der religiösen Ueberzeugung in helleres Licht setzen *). Diagoras aus der Insel Melos war ein Dichter von mehr warmer Phantasie, als scharfem Verstande, und daher sehr abergläubisch. Ein an sich unbedeutender Umstand machte ihn auf einmal zum Ungläubigen. Ein Mensch entwendete ihm einen Päan, und als er deswegen zur Rede gesetzt wurde, betheuerte er mit einem Eide: er habe das nicht gethan. Bald darauf aber las dieser das Gedicht als sein eignes Geisteswerk vor, und erwarb damit großen Beifall. Diagoras erwartete, daß dieser Betrüger auf der Stelle für seinen Meineid von den Göttern bestraft werden würde; da dieses aber nicht erfolgte, jener sich vielmehr bei seinem Raube sehr wohl befand, so glaubte er von dem Wahne alles religiösen Glaubens überzeugt zu seyn. Nicht zufrieden, in seinem Herzen alle Götter, die er bisher mit abergläubischer Furcht verehrt hatte, verworfen zu haben, schrieb er auch eine Schrift, in welcher er auch Andere zu Proselyten seines Unglaubens zu

---

*) Doch bemerkt Cicero de nat. deor. I, 1. richtig den Unterschied zwischen Protagoras und Diagoras, daß jener das Daseyn der Götter dahingestellt seyn ließ, dieser sie geradezu läugnete. Es giebt übrigens keinen haltbaren Grund, den Diagoras unter die Sophisten zu setzen. Einige halten ihn für einen Schüler des Demokrit, weil ihn dieser Philosoph als ausgestellten Sklaven für 10000 Drachmen gekauft und unterrichtet haben soll, wie Suidas und Hesychius erzählen. A. d. H.

machen suchte. Schon der Titel seiner Schrift, (*οἱ αποπυργιζοντες*, nach Tatian *οἱ φρυγιοι λογοι*) läßt vermuthen, daß er die Absicht hatte, die Götter der Volksreligion von ihrem usurpirten Throne zu stoßen; er griff das ganze Religionswesen ohne alle Schonung an, und offenbarte die Geheimnisse der Eleusinischen und Cabirischen Mysterien. Dieses Verfahren gab zuviel Aergerniß, als daß es von den Atheniensern ungeahndet bleiben konnte. Diagoras wurde vor Gericht gefordert, und als er nicht erschien *), ein Preis auf seinen Kopf gesetzt [50]. Einige Kirchenväter **) haben geglaubt, dem Diagoras geschehe Unrecht, wenn man ihn unter die Gottesleugner zähle, weil er bloß die falschen Götter der Griechen angegriffen habe. Allein man thut ihm auf der andern Seite viel zu viel Ehre an, wenn man ihm irgend eine bessere Religionsidee zutraut. Sein Atheismus ist aus seiner Bigotterie begreiflich genug ***).

---

*) Er verließ Athen, wo er bisher gelebt hatte, nach Diodor. Sic. XIII, 6. in der Olympiade 91, 2. A. d. H.

50) Suidas und Hesychius sub. v. Diagoras [erzählen den Fall, der ihn zum Atheisten machte; andere Veranlassungen z. B. die Eroberung von Melos durch die Athenienser gibt der Scholiast des Aristophanes an; s. Bayles Artikel über den Diagoras Note D u. E, wo auch mehreres, den Verbannungsgrund desselben betreffend, angeführt wird.] Cicero de natura Deor. I, c. 1 et 23. [Vgl. IV, 37. u. Diog. L. VI, 59. wo einige irreligiöse Aeußerungen des D. angeführt werden.] Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 51 et 53. *Διαγορας δε Μηλιος διθυραμβοποιος, ὡς φασι, το πρωτον γενομενος, ὡς ει τις και αλλος δεισιδαιμων, ὁς γε και της ποιησεως αυτου κατηρξατο τον τροπον τουτον· κατα δαιμονα και τυχην παντα τελειται· αδικηθεις δε ὑπο τινος επιορκησαντος και μηδεν ἑνεκα τουτου παθοντος, μεθηρμοσατο εις το λεγειν μη ειναι θεον.* Athenagorae legatio pro Christian. ed. Stephani 1557. p. 7. *Διαγορᾳ μεν γαρ εικοτως αθεοτητα επεκαλουν αθηναιοι, μη μονον τον Ορφικον εις μεσον κατατιθεντι λογον, και τα εν Ἐλευσινι και τα των Καβειρων δημευοντι μυστηρια, και το του Ἡρακλεους, ινα τας γογγυλας εψοι, κατακοπτοντι ξοανον, αντικρυς δε αποφαινομενῳ μηδε ὁλως ειναι θεον.*

**) Besonders Clemens von Alexandrien in admonit. ad gent. ed Sylb. p. 21. Ueber den s. g. Atheismus des Diagoras siehe übrigens die im Anhange angeführten Schriften. A. d. H.

***) Vielmehr aus jener beschränkten und eigennützigen Denkart, welche so viele Menschen, Heiden und Christen, an einer göttlichen Vorsehung irre gemacht hat, wenn sie äußere Belohnung und

Etwas später erklärte sich Kritias [von Athen st. 94 Ol. 1.] mit eben so wenig Schonung, aber doch größerer Feinheit über eben diesen Gegenstand; aber sein Stand, seine Gewalt und vielleicht auch veränderte Zeitumstände schützten ihn gegen alle Verantwortung. Dieser Mann, der wie Alcibiades sich eben so sehr durch die Talente seines Geistes auszeichnete, als er sein Andenken durch seinen schlechten Charakter und seine abscheulichen Handlungen vor und während der Oligarchie der Dreyßiger gebrandmarkt hat, war ein großer Freund und Schüler der Sophisten *), bei dem diese gewöhnlich einkehrten, auch Dichter, Philosoph und Staatsmann. Sein Ehrgeiz war grenzenlos; Alleinherrschaft war das Ziel, nach dem er strebte, und kein Mittel wurde verschmäht, welches zu diesem Zwecke führte. Aus dieser Absicht suchte er auch eine Zeitlang den Umgang mit dem weisen Sokrates, — nicht um seinen Charakter zu bilden, sondern nur von ihm zu lernen, wie man Einfluß auf andere Menschen erlangen könne [51]). Außer andern Schriften

---

Bestrafung den Handlungen nicht auf dem Fuße folgen sahen. Daß eine solche irreligiöse Denkart bei dem polytheistischen Anthropomorphismus um so leichter entstehen konnte, erklärt sich von selbst. und schon Fabricius gibt zu der Anm. 50. angeführten Stelle des Sextus p. 561. bezeichnende Beispiele. Aber eben diese beschränkte Denkart schließt den Diagoras eigentlich von der Geschichte der Philosophie aus. Zus. d. H.]

*) Nicht eigentlich selbst Sophist. Seine sophistische Denkart schildert Plato in Charmide. p. 163. wo Kritias die σωφροσυνη erklärt: τα εαυτου πραττειν. S. Ast Leben des Platon S. 426., welcher zugleich bemerkt, daß die Persiflage des Kritias in diesem Gespräche, als eines dichterischen Philosophen, mit der Art nicht übereinstimme, wie Plato im Timäus diesen seinen Verwandten auftreten läßt. A. d. H.

51) Philostratus. vit. sophistar. I, 16. Xenophon Memorabil. Socratis I, c. 2. [wo Sokrates darüber gerechtfertigt wird, daß Kritias und Alcibiades seine Schüler gewesen, und der Ursprung des Hasses des Kritias gegen Sokrates erklärt wird. Vgl. Xenoph. Hellen. II, 3. 18 sqq. Cic. de orat. III, 34. und die Stellen, welche Bayle im Art. Kritias über Leben, Charakter und Beredsamkeit dieses Mannes anführt. S. auch die im Anhange angeführte Schrift und die Sammlung seiner Fragmente von Bach. Lips. 1827. 8.] Plato Protagoras [der ihn in Gesellschaft der Sophisten aufführt. p. 316 A, 336 D. E.] Timaeus Vol. IX. p. 286. [ed. St. p. 20 A.] Κριτιαν δε που παντες οἱ τῃδ᾽ ισμεν ουδενος (nehme

verfertigte er auch verschiedene Gedichte, die nicht schlecht seyn konnten, weil einige sowohl ihm, als dem **Euripides**, zugeschrieben wurden. In einem dieser Gedichte kam das Fragment vor, welches **Sextus** erhalten hat[32]), wor-

---

lich Anlage und Cultur des Geistes) ιδιωτην οντα αν λεγοιμεν. Mit diesem Urtheile contrastirt zwar das, was Proclus in dem Commentar zu dieser Stelle sagt: ὁ Κριτιας ην μεν γενναιας και ἁδρᾶς φυσεως, ἡπτετο δε και φιλοσόφων συνουσιῶν και εκαλειτο ιδιωτης μεν εν φιλοσοφοις, φιλοσοφος δε εν ιδιωταις, ὡς ἡ ιστορια φησιν, allein es kann dennoch wohl damit vereiniget werden. — Elegien von ihm führt Plutarch in dem Leben des Alcibiades und Cimon an, und Athenäus [welcher derselben Elegien I, p. 28. gedenkt] nennt im XI. Buche (p. 496 B.) ein Drama Pirithous, über dessen Verfasser er zweifelhaft ist, ob es Kritias der Tyrann oder Euripides sey; endlich führt auch Philoponus in dem Commentar über Aristoteles de anima I, c. 2, eine εμμετρος πολιτεια nach dem Alexander Aphrodis. an. [Seine Beschäftigung mit Poesie deuten auch die Stellen Plat. Charmid. p. 126 D. Critias p. 108. an, und im Charm. p. 155 D. wird eine poetische Stelle desselben angeführt, welche der Sammler seiner Fragmente übersehen hat. Im Uebrigen sind es wahrscheinlich die Elegien des K. selbst, welchen Philopon den Namen εμμετροι πολιτειαι beilegt; das Beiwort εμμετροι aber scheint zur genauern Bezeichnung derselben von Spätern hinzugefügt worden zu seyn. Zus. d. H.]

32) Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 54. και Κριτιας δε, εις των εν Αθηναις τυραννησαντων, δοκει εκ του ταγματος των αθεων ὑπαρχειν, φαμενος, ὁτι οἱ παλαιοὶ νομοθεται επισκοπον τινα των ανθρωπινων κατορθωματων και ἁμαρτηματων επλασαν τον θεον, ὑπερ του μηδενα λαθρα τον πλησιον αδικειν, ευλαβουμενον την ὑπο των θεων τιμωριαν. **Meiners** vermuthet, das Fragment, welches nun folgt, sey aus der schon angeführten εμμετρος πολιτεια (Gesch. der Wissensch. 2 B. S. 187.) und Buhle nimmt diese Vermuthung wohl etwas zu rasch als historisches Factum auf. — Ehedem war aber ein großer Streit unter den Gelehrten, ob nicht vielmehr diese Verse ein Fragment aus dem Sisyphus des Euripides seyen, da Plutarch. Decret. Philosophor. I, c. 7. einige, mit denen beim Sextus angeführten gleichlautende, Verse aus diesem Drama citirt. [welches übrigens nach Aelian V. H. II, 8. ein Satyrspiel gewesen seyn soll, in welches jene Worte nicht wohl passen würden. — Vgl. Bayle Art. Kritias Not. G.] Allein da nach dem Zeugnisse des Plutarch (de Superstitione C. XIII. Vol. VIII. p. 29.) und des Sextus gar nicht gezweifelt werden kann, daß Kritias ein Gottesleugner war, so ist nicht abzusehen, warum nicht Kritias Verfasser dieses Gedichts seyn konnte. Oder konnte nicht Euripides dem Sisyphus Verse des Kritias in den Mund legen? [Die Art, wie Kritias in dem Dialoge dieses Namens beim Plato (p. 108 C f.) redend eingeführt wird, kann nicht dagegen angeführt werden, daß Kritias Verfasser dieser Verse sey; da Kritias hier im poetischen Schwunge spricht.

in er den Glauben an höhere Wesen aus der bürgerlichen Verfassung herleitet *). Es war eine Zeit, sagt er, da die Menschen ohne Gesetze, gleich den Thieren, lebten, wo Gewalt für Recht galt, keine Belohnung des Guten, keine Strafe des Bösen bestimmt war. Dann verordneten die Menschen, glaube ich, Strafgesetze, damit das Gesetz über des Menschen Thun herrsche, und allen Frevel im Zaume halte. Jedes Verbrechen wurde bestraft. Allein die Gesetze konnten zwar verbieten, das Recht eines Andern nicht mit öffentlicher Gewalt zu verletzen, aber nicht verborgenes Unrecht verhindern. Jetzt trat vielleicht ein kluger, verschlagener Mann auf, welcher ein Zwangsmittel aussann, wodurch die Menschen auch im Verborgenen etwas Böses zu thun, zu reden und zu denken abgeschreckt werden könnten, und führte Götter ein, die unsterblichen, deren Geist alles sieht und hört, denen keine böse That, auch kein böser Gedanke verborgen bleibt; denn sie sind denkende Geister. Er verbreitete diese so nützliche Lehre und hüllte die Wahrheit in täuschende Worte ein. Dort thronen die Götter, sagte er, woher die größten Schrecken die Sterblichen erschüttern, dort in dem Himmelsgewölbe, wo sie die Blitze sehen, und den krachenden Donner hören, und wo die Sterne funkeln, der Feuerklumpen der Sonne daher schreitet, woher der Regen die Erde befeuchtet. Diese Furcht pflanzte er in das Herz der Menschen; klüglich hatte er, um sie zu unterhalten, diesen Aufenthalt der Götter erdichtet, und er tilgte durch sie den Frevel gegen die Gesetze.

Aristoteles führt vom Kritias noch an, er habe das Blut für die Seele gehalten, und das Empfindungsvermö-

---

Doch läßt sich darüber wohl nichts Gewisses ausmachen. Bach a. a. O. 74 f. nimmt an, jene Verse seyen aus einer Tragödie Sisyphus, welche Kritias verfaßt habe, und schreibt ihm noch mehrere auch in Prosa abgefaßte Schriften z. B. Staatenschilderungen (πολιτεῖαι) und Aphorismen zu. Zus. d. H.]

*) Hierauf deutet Cicero de nat. D. I. 42. hin: Quid? ii, qui dixerunt totam de diis immortalibus opinionem fictam esse ab hominibus sapientibus reipublicae causa etc.

gen für die Seelenkraft erklärt *). Diese Behauptung gründete sich bloß darauf, daß die blutlosen Theile des Körpers ohne Empfindung sind [53]).

Unter allen Sophisten waren diejenigen, welche mit Sophistereien, so zu sagen, eine Art von Handwerk trieben,

---

*) Der griechische Text der Anm. 53. in der lateinischen Uebersetzung angeführten Stelle des Johannes Philoponus Venet. 1535. p. 8. litt. C. theilt uns angeblich den Hexameter des Kritias mit, auf welchen sich hier Aristoteles zu beziehen scheint: αἱμα γαρ ανθρωποις περικαρδιον εστι νοημα. Da aber dieser Vers von mehreren andern Schriftstellern dem Empedokles beigelegt wird, wie vom Cicero und Porphyrius S. oben die Anm. zu S. 309), so glaube ich, daß dem Philopon, bei jener von mehreren behaupteten Ansicht, dieser Vers nur zur Erläuterung eingefallen sey; — ohnehin ist des Aristoteles Angabe weit spezieller, als der Inhalt dieses Verses. Dieß sey auch in Beziehung auf die Meinung des Hrn. Bach (a. a. O. 53 f.) bemerkt. — Aus zwei Stellen welche Galen. Opp. T. XII. p. 10. ed. Chart. aus den αφορισμοις και ομιλιαις des Kritias aufbewahrt hat: γινωσκουσιν οἱ ανθρωποι ει τις μεν ὑγιαινει, τη γνωμη und: ει δ' αυτος ασκησειας, ὁπως γνωμη ση ἱκανος, ἡκιστα αν οὑτως ὑπ αυτου αν αδικηθειης (s. Bach a. a. O. p. 105.) ergibt sich übrigens, daß er auch in der Annahme einer menschlichen Erkenntniß sich von den Sophisten entfernte; in Hinsicht anderer Stellen scheint sein Wort mit der That im Widerspruche gewesen zu seyn, wovon Philostrat die Vernachlässigung seiner Schriften bei den Griechen herleitet. Z. d. H.]

53) Aristoteles de anima I, c. 2. Ἑτεροι δ' αἱμα, καθαπερ Κριτιας, το αισθανεσθαι της ψυχης οικειοτατον ὑπολαμβανοντες, τουτο δε ὑπαρχειν δια την του αἱματος φυσιν. Vgl. Simplicius über diese Stelle. Philoponus und Simplicius in ihren Commentaren wissen nicht, ob Kritias der Tyrann oder ein Sophist dieses Namens dieses behauptet habe. In der lateinischen Version des Philoponus Venedig 1544. fol. S. 24 b. heißt es: Critiam unum ex triginta, qui et Socratem audivit, vel alium quemdam dicit; nihil enim differimus. Inquiunt autem fuisse quoque alium Critiam Sophistam, cuius et esse lata volumina, ut Alexander dicit: eum enim, qui fuit ex triginta, non aliud quidpiam scripsisse quam carmina (carmina) de republica. [πολιτειας εμμετρους heißt es im griechischen Text.] Wer will auf das Ansehen solcher Commentatoren etwas gründen? Der bekannte Kritias soll nur ein Gedicht, und der unbekannte, den niemand nennt, soll vieles geschrieben haben? [Da jenes Zeugniß allen ältern bewährten Gewährsmännern, welche den Kritias in poetischer, philosophischer und oratorischer Hinsicht erwähnen, widerspricht, so nehmen wir mit Weber a. a. O. p. 22. u. Bach a. a. O. p. 26. den Tyrannen Kritias mit dem sogenannten Sophisten für eine und dieselbe Person. Vielleicht entstand die Annahme einer Personverschiedenheit aus dem schwankenden Gebrauche des Beinamens Sophist, welchen die Spätern, wie Philostrat, ihm beilegten. Zus. d. H.]

die verächtlichsten. Man fühlt sich bald zum Lachen bald zum Unwillen versucht, wenn man den Euthydem des Plato liest, und sieht, wie die beiden Klopffechter Euthydem und Dionysodor*), die sich doch für Lehrer der Jugend und Weisheit ausgaben, nichts anderes, als die elendesten Gaukeleien mit Worten treiben. Einige Beispiele sind hinreichend, um ihre Kunst zu charakterisiren. Um zu beweisen, daß ein Jeder Alles erkenne, und von jeher erkannt habe, thun sie folgende Fragen: Erkennst du durch etwas, was du erkennst, oder nicht? Erkennst du immer durch dasselbe, oder bald durch dieses, bald durch jenes? Immer durch dasselbe. Erkennst du durch dieses Einiges, und Einiges durch etwas anderes, oder Alles durch dasselbe.

*) Beide waren Brüder, die sich nach Plato Euthyd. p. 271 C. aus Chios nach Thurii gewendet und von da nach Athen geflüchtet hatten. Ihre Wissenschaft in der körperlichen und dialectischen Streitkunst (vgl. p. 273 C. D.) und ihr pralerisches Vorgeben, s. oben S. 472. Anm. 10. wird in jenem Gespräche persiflirt. Nach Schleiermacher aber wird in diesen weniger berühmten Sophisten die megarische Schule und Antisthenes angefochten, und er bemerkt zugleich, daß Aristoteles fast alle Formeln, die in diesem Gespräche vorkommen, mehrere sogar wörtlich, anführt, ohne je des Euthydemus oder seines Bruders dabei zu gedenken, sondern sie durchaus den Eristikern zuschreibt. Ast welcher (Leben des Plato S. 414) Letzteres mit Anführung des Aristoteles (Sophist. elench. C. 20. 26. 34. vgl. Rhetor. II, 24. §. 3.) bestätigt, nimmt an, daß das ganze Gespräch nur den Zweck habe, die eristische Klopffechterei, welche auf leeren Wortspielen und Wortverdrehungen beruhte, lächerlich zu machen, wobei besonders die bekannten sophistischen Behauptungen des Protagoras, welchen jene beiden Sophisten nachgeahmt haben mögen, des Antisthenes und Anderer hervorgehoben würden, z. B. daß es unmöglich sey, zu lügen. S. oben S. 501. Anm. * — Im Uebrigen wird vom Euthydem im Kratylos p. 386 D. auch der Satz angeführt: πασι παντα ὁμοιως ειναι αμα και αει, von welchem Schleiermacher (Einl. zu Euthydem II, 1. S. 401.) bemerkt, daß er unmittelbar aus den Principien der ionischen Philosophie geflossen sey. Derselbe Satz wird, wie mir es scheint, auch im Euthydem p. 295 A. persiflirt. Wie dieser Satz des Euthydem in der Stelle des Kratylus von dem Ausspruche des Protagoras unterschieden wird, so stellt sie dagegen Sextus Empiricus in der Ansicht als übereinstimmend zusammen, daß es nur ein relativ Wahres gebe. Sext. Emp. VII, 64. τοιαυτοι δε γεγονεναι λεγονται και οἱ περι Ευθυδημον και Διονυσοδωρον. των γαρ προς τι και ουτοι, το, τε ον και το αληθες απολελοιπασι.

A. d. H.

Alles. Also erkanntest du immer und Alles[54]). — Dionysodorus. Sage mir, Ktesippus, hast du einen Hund? K. Ja, und zwar einen sehr bösen. D. Hat er Junge? Kt. Ja, von eben der Art. D. Ist nicht ein Hund Vater derselben? Kt. Ich habe selbst gesehen, wie er sich begattete. D. Ist der Hund nicht auch dein? Kt. Er ist mein. D. Nun so ist er als Vater dein; dein Vater ist also ein Hund, und die jungen Hunde sind deine Brüder[55]). Diese Künste wurden bald bewundert und vorzüglich von jungen Leuten nachgeahmt, bald verlacht und verspottet.

Die meisten Sophisten waren in Hinsicht des Moralischen Indifferentisten. Sie gaben sich für Lehrer der Tugend und Weisheit aus, ohne den Willen zu haben, etwas zur Bildung des moralischen Charakters ihrer Schüler beizutragen; denn dafür hatten sie keinen Sinn. Sie lehrten nichts, als die Kunst, auch über Tugenden und Laster zu declamiren, ohne in den Geist des Sittlichen einzudringen. Durch sie wurde daher Indifferentismus und Immoralität auf mehr als eine Weise befördert. Denn erstens verbreiteten sie einen Geist der Subtilität und der Grübelei, welcher die Kraft des moralischen Sinnes lähmte; sie machten das, was nur Sache des freien Handelns ist, zum bloßen Gegenstande der Speculation, die nicht auf das Herz zurückwirkte. Dahin gehörte zum Beispiel die Frage, ob die Tugend gelehrt werden könne; eine Frage, welche damals so viele Köpfe beschäftigte und, aus Mangel an Aufklärung der Begriffe, nur spitzfindige Auflösungen veranlassen konnte. Zweitens. Indem sie ihre rhetorische Streitkunst auch auf moralische Gegenstände anwendeten, und jetzt als Recht vertheidigten, was sie bald darauf als Unrecht bestritten, mußten sie nothwendig die moralische Urtheilskraft verwirren, weil sie nicht von festen Begriffen ausgingen und den Wahn verursachten, als sei der Unterschied zwischen menschlichen

---

54) Plato Euthydem Vol. III. p. 55. (ed. Se. p. 295.)

55) Plato ebendaselbst. p. 61. (p. 298 D.)

Handlungen und Gesinnungen nur erkünstelt. Die Gleichgültigkeit, welche dieses zur Folge hatte, verbreitete sich um so mehr, je mehr die Achtung gegen Moralität gesunken war, und was unmittelbar mit ihr zusammenhängt, die Religion bei den Cultivirteren in Verachtung gekommen, bei dem größern Haufen aber nichts, als ein Gemisch von Aberglauben, Ceremonienwesen und Fetischmus war. Die Kühnheit endlich, mit welcher sie diese, bisher auf bloßen dunkeln Gefühlen beruhenden Ueberzeugungen öffentlich durch theoretische Gründe theils in Anspruch nahmen, theils vernichteten, machte glauben, daß die Anhänglichkeit an dieselben nur Beweis eines schwachen Kopfes und der gewohnten Gedankenlosigkeit sey. Wenn diese Sprache nur einmal gehört wird, so findet sie bald Eingang, und die meisten Menschen sind schon von Natur geneigt, den Vorwurf der Einfalt mehr, als den eines schlechten Charakters zu fürchten [56]).

Man darf sich daher nicht wundern, daß einige Sophisten sich geradezu gegen alle moralische Gebote erklärten, und den Menschen nicht als ein freyes, sondern als bloßes Naturwesen betrachteten, das unter dem Gesetze seiner Neigungen und physischen Kräfte stehe, und nur dazu Vernunft erhalten habe, um seinen Neigungen die volleste Befriedigung zu geben, und alle Hindernisse derselben zu besiegen. Ihnen schienen alle Einschränkungen der Neigungen nur willkührliche, aus der bürgerlichen Verfassung herrührende Schranken zu seyn, welche die Unmacht der größeren Menge der Gewalt mächtiger und unternehmender Menschen entgegengesetzt habe. Plato läßt einen Schüler der Sophisten,

56) Gorgias Vol. IV. p. 86. (St. p. 486.) de republica VI. Vol. VII. p. 87. (p. 493. ed. St.) VII. p. 177. (p. 539 B.) οιμαι γαρ σε ου λεληθεναι, ότι οἱ μειρακισκοι, όταν το πρωτον λογων γευωνται, ὡς παιδιᾳ αυτοις καταχρωνται, αει εις αντιλογιαν χρωμενοι και μιμουμενοι τους εξελεγχοντας, αυτοι αλλους ελεγχουσι, χαιροντες ὡσπερ σκυλακια τῳ ἑλκειν τε και σπαραττειν τῳ λογῳ τους πλησιον αει. — ουκουν όταν δη πολλους μεν αυτοι εξελεγξωσιν, ὑπο πολλων δε ελεγχθωσι, σφοδρα και ταχυ εμπιπτουσιν εις το μηδεν ἡγεισθαι ὡνπερ προτερον. κ. τ. λ.

Kallikles*), also sprechen. Von Natur ist das Schlimmere auch das Schändlichere, nehmlich das Unrechtleiden; dem Gesetze nach ist es aber das Unrechtthun. Denn kein edler Mann läßt sich Unrecht thun; das duldet nur ein Sklave, dem es besser wäre zu sterben, als zu leben, weil er bei Beleidigungen und Kränkungen weder sich, noch den Seinigen zu helfen und zu rathen weiß. Diejenigen, von denen die Gesetze herrühren, waren, denke ich, die Schwächeren, welche die größere Zahl ausmachen. Gesetze, Lob und Tadel, Alles wurde daher von ihnen nach ihrem eignen Vortheile berechnet. Um die Stärkeren abzuschrecken, sich größere Vortheile zu erringen, als ihnen selbst ihre Schwäche erlaubte, hieß es: es sey schändlich und ungerecht, vor andern etwas voraus haben zu wollen (πλεονεκτειν), und in diesem Bestreben bestehe das Wesen der Ungerechtigkeit. Freilich sind sie zufrieden, wenn sie, als geringere Menschen, nur nicht weniger besitzen, als andere. Daher wird nun durch Gesetze das Mehr-haben-wollen für Unrecht und unmoralisch erklärt. Allein die Natur erklärt sich deutlich genug für ein ganz anderes Recht: daß der Bessere und Mächtigere mehr habe, als der Geringere und Schwächere. Das ganze Thierreich, so wie ganze Staaten und Geschlechter unter den Menschen beweisen es, daß dem Stärkern das Recht gehört, den Schwächern zu seinem

---

*) Kallikles von Acharnä, nach p. 481. Gorg D. wahrscheinlich ein eigennütziger Demagog, in dessen Hause in Athen sich nach der Voraussetzung des Platonischen Dialogs Gorgias, dieser Sophist nebst Polus befindet, wird als Freund der rhetorischen Sophistik geschildert. Zuerst setzt er (p. 482 C. ff.) auseinander: daß der Stärkere von Natur über den Schwächern zu herrschen bestimmt und das Gesetz eine Einrichtung der Schwächern gegen die Mächtigen sey — worin Kallikles der Ansicht des Hippias (s. oben m. Anm. S. 494.) sehr nahe kommt. Geer diatribe in Politices Platonicae principia p. 23. hat bemerkt, daß diese Ansicht der Sophisten, welche auch de legg. X. (ed. Steph. p. 885 B ff., 888 E. ff.) vorkommt, sich auf das Wort des Pindar: νομος ὁ παντων βασιλευς, θνατων τε και αθανατων, αγει βιαιως το δικαιοτατον υπερτατα χειρι gestützt habe, welche auch Kallikles hierbei vorbringt (p. 481 B.) Dann aber erklärt Kallikles (Gorg p. 491 E.) daß es das Beste sey, seinen Begierden freien Lauf zu lassen, und sie auf keine Weise zu beschränken (s. Anm. 58.) A. d. H.

Vortheil zu beherrschen. Denn mit welchem andern Rechte hätte Xerxes die Griechen, und sein Vater die Scythen bekriegt? Gewiß, sie handelten nach der Natur des Rechts und somit auch nach dem Gesetze der Natur; aber freilich nicht nach demjenigen, was wir uns von Jugend auf selbst gemacht haben; denn die besten und kräftigsten Naturen werden gleich von Jugend auf, wie junge Löwen, gleichsam durch Besprechung, knechtisch eingezwängt und zahm gemacht, indem wir ihnen immer vorpredigen, es sey schön und gerecht, daß Alle gleich haben. Sollte aber einmal ein Mann mit voller, ungeschwächter Kraft der Natur auftreten, er würde alle unsre Zaubereien und Beschwörungen lösen, unsre widernatürlichen Gesetze mit Füßen treten, sich zu unserm Herrscher aufwerfen, und das Recht der Natur auf eine glänzende Art geltend machen [57]. — Wer recht leben will, muß seine Begierden nicht einschränken, sondern sie recht stark werden lassen, und so wie sich eine darbietet, in seiner Kraft und Einsicht Mittel zu ihrer Befriedigung finden. Das können aber die meisten Menschen nicht; daher tadeln sie die, welche auf diese Weise leben, und weil sie sich ihres Unvermögens schämen, sagen sie, die Unmäßigkeit sey etwas Schändliches, um Menschen von besserer Natur einzuzwängen. Da sie selbst ihre Bedürfnisse nicht zu befriedigen im Stande sind, so loben sie die Mäßigkeit und Gerechtigkeit, zur Beschönigung ihrer eignen Unmännlichkeit. Hätte das Glück Menschen, welche diese Sprache führen, gleich anfangs als großer Herren Söhne geboren werden lassen, oder ihnen das Talent verliehen, sich ein Reich oder eine Macht und Herrschaft zu verschaffen, was wäre dann wohl schlimmer und schimpflicher für diese Menschen, als eine solche Mäßigkeit, wenn sie in dem Stande, der ihnen jeden Genuß erlaubt, jedes Hinderniß entfernt, sich selbst

57) Gorgias Vol. IV. p. 80. [ed. St. p. 483. Ueber diese sophistischen Behandlungsweise der Begriffe Natur und Gesetz, wie wir sie bei Kallikles im Gorgias sehen, vgl. auch Aristot. de sophist. elench. I, 12. Zus. d. H.]

einem fremden Herrn, dem Gesetze, dem Ausspruch und Tadel der Menge, unterwürfen? Würde sie nicht der gerühmte Adel der Gerechtigkeit und Mäßigkeit zu den elendesten Menschen herabwürdigen, wenn sie, obgleich Herrscher in ihrem Volke, nicht mehr für ihre Freunde, als für ihre Feinde thun könnten? Wohlleben, Ungebundenheit und Freigebigkeit, wenn es ihr nicht an Mitteln fehlt, das ist in Wahrheit Tugend und Glückseligkeit. Alles übrige ist nur Ziererei, Menschensatzung und Thorheit [58]).

So leugneten also die Sophisten, doch nicht alle in gleichem Grade und auf gleiche Weise, wiewohl sie alle diese Behauptungen veranlaßt und vorbereitet hatten, — Plato nennt vorzüglich Polus *), Kallikles und Thrasymachus **) — alle moralische Verbindlichkeit, weil sie den

---

58) Plato Gorgias Vol. IV. p. 98. (ed. St. 492 C.) τρυφη και ακολασια και ελευθερια, εαν επικουριαν εχη, τουτ' εστιν αρετη τε και ευδαιμονια, τα δε αλλα παντ' εστι τα καλλωπισματα τα παρα φυσιν συνθηματα, ανθρωπων φλυαρια και ουδενος αξια.

*) Von diesem Schüler des Gorgias s. oben m. Aufs. zu Anm. 23. S. 432.

**) Thrasymachus aus Chalcedon wird ebenfalls als Schüler des Gorgias genannt und als sophistischer Redner ausgezeichnet. (Vgl. Phaedr. p. 266 C, 267 E., wo er dem Protagoras als Redner vorgezogen wird, und Arist. de sophist. elench. 34 Cap., wo er als Nachfolger des Tisias angeführt wird; Cic. orat. 12, 13.) Cicero führt ihn auch unter denen an, welche über die Natur der Dinge gesprochen und geschrieben haben (de orat. III, 32.) Plato läßt ihn im ersten Buche der Republik den Satz: gerecht sey das, was dem Mächtigern nütze; „δικαιον ουκ αλλο τι η το του κρειττονος ξυμφερον p. 338 C.) aufstellen und verfechten, und schildert ihn mit scharfen Zügen als einen rohen, anmaßenden und übermüthigen Menschen, welchen er von Sokrates Rede überwunden verstummen läßt. — Unter den übrigen Sophisten wird noch genannt der Wortkünstler, λογοδαιδαλος, Theodorus von Byzanz, des vorigen Nachfolger (Phaedr. p. 261 C. u. 266 E. vgl. Arist. Rhet. III, 13. de soph. elench. l. l.) Hier mag auch angeführt werden der λογογραφος Lysias (Plat. Phaedr. p. 257 c. Vgl. auch Cic. Brut. XII.) des Kephalus Sohn, des bessern Euthydem u. Polemarchus Bruder, dessen berüchtigte Prunkrede über die Liebe (οτι χαριστεον μη ερωντι μαλλον η ερωντι) Gegenstand der Kritik in Platons Dialog Phädrus ist (Phaedr. p. 230 C. f. vgl. Sympos. p. 182 A.) und welchen Plato als sophistischen, d. i. zugleich unphilosophischen Redner darstellt und mit großer Abneigung behandelt; (S. über ihn Schleiermacher I. B. 1. Th. S. 72.) endlich Evenus aus Paros, von welchem Plat. Apol. Socr. p. 20 B. gesagt wird, daß er

Grund der Sittenregeln nicht in der Vernunft, sondern in bürgerlichen Anordnungen fanden. Da sie den Menschen ohne Rücksicht auf seine moralischen Anlagen — denn diese waren eben in Frage gekommen, und früher noch nicht untersucht worden, — blos als Naturwesen betrachteten, mit einer Menge von Bedürfnissen, Trieben und Strebungen versehen, welche alle auf sinnliche Glückseligkeit sich beziehen, so mußte ihnen aus diesem Gesichtspunct jede Forderung, diese Triebe einzuschränken, als grundlos und der Natur widersprechend erscheinen; sie setzten daher die Forderungen der Vernunft in gleiche Klasse mit den Anordnungen der bürgerlichen Verfassung gegen Eingriffe willkührlicher Macht in die Rechte Anderer. Alles Moralische, behaupteten sie, ist in dem Menschen nur durch Erziehung und Furcht erkünstelt, nicht in seiner Naturanlage gegründet. **Sittlich gut und böse sind nur Unterschiede, welche die bürgerliche Verfassung aufgebracht hat.** 59).

Elfter Abschnitt.

Uebersicht dieses Zeitraums.

Ehe wir die Geschichte dieser Periode beschließen, müssen wir noch einen allgemeinen Blick auf den ganzen Zeitraum werfen, die Bestrebungen und Arbeiten der philosophirenden

um sehr geringen Preis die menschliche und bürgerliche Tugendlehre, welcher ferner, gewisser unnützer rhetorischen Erfindungen wegen und als Dichter (Phaedr. p. 267 A. Phaedo p. 60 D.) genannt, in Hinsicht seiner philosophischen Denkart aber von Simmias im Phaedon (p. 61 C. f.) nicht hochgestellt wird. A. d. H.

59) Gorgias l. l. p. 79. τα καλα και δικαια ου φυσει αλλα νομῳ ειναι. Theaetetus Vol. II. p. 112. (p. 172 B.) de legibus X. Vol. IX. p. 76. (p. 889 E.) και δη και τα καλα φυσει μεν αλλα ειναι, νομῳ δε ἑτερα, τα δε δη δικαια ουδ᾽ ειναι το παραπαν φυσει, αλλ᾽ αμφισβητουντας διατελειν αλληλοις και μετατιθεμενους αει ταυτα. ἁ δ᾽ αν μεταθωνται και ὁταν, τοτε κυρια ἑκαστα ειναι, γιγνομενα τεχνῃ και τοις νομοις, αλλ᾽ ου δη τινι φυσει. [Vgl. Arist. Polit. I, 3.]

Vernunft in demselben in eine Uebersicht fassen, und sehen, was durch sie für das Gebiet der Wissenschaft gewonnen worden *).

Die Vernunft begann mit Speculationen über die Welt, Seele und Gott, und endete mit allgemeinen Zweifeln über die Erkenntniß. Dieses Resultat ist aus dem Gange des menschlichen Geistes, aus der Beschaffenheit der Speculationen und aus dem Widerstreite entgegengesetzter, nicht fest begründeter, Systeme sehr begreiflich.

Das Streben nach Speculation ist dem menschlichen Geiste angeboren. Er muß aber von einem Puncte anfangen, und der ist nicht in ihm, sondern außer ihm. Er fängt also Gegenstände zu erforschen an, ohne sich selbst zu kennen. Der Mangel an Erkenntniß der Vermögen und Kräfte des menschlichen Geistes und seines eigentlichen Wirkungskreises, welche noch nicht möglich war, konnte bei allen Versuchen dieser Art nur den nachtheiligsten Einfluß haben. Es fehlte an einem sichern Kompaß; es war noch nicht ausgemacht, was und wie man es erforschen könne; selbst der Begriff der Erkenntniß und ihrer Bedingungen lag nur immer in dunkler Ferne vor den Augen jedes Denkers. Der Trieb nach Speculation war in jedem wirksam;

---

*) In der folgenden Uebersicht tritt die Einseitigkeit des Kantianers zu sichtbar hervor, als daß ich es für nöthig hielte, dieser Würdigung oder Nichtwürdigung der philosophischen Arbeit dieses Zeitraums noch besondere Bemerkungen hinzuzufügen. Wer einen berechenbaren Ertrag von sogenannten philosophischen Wahrheiten sucht, denen er seine unbedingte Beistimmung geben möchte, und die Voraussetzung macht, die Philosophie könne uns in einem einzelnen Systeme gegeben werden, so wie der, welcher voraussetzt, das Wahre sei unerkennbar, der wird leicht, wie unser Verf., geneigt seyn, alle frühern philosophischen Systeme, besonders die, welche uns die Geschichte der ältern Philosophie kennen lehrt, als unwahre Ansichten zu verwerfen, oder etwa meinen, daß sie die kritische Philosophie vernichtet habe — während die freier gewordene philosophische Ansicht der gegenwärtigen Zeit sie als wesentliche Standpuncte des sich entwickelnden Denkens erkennt, welche der philosophirende Geist in seiner gründlichen Entwicklung in der Geschichte durchlaufen mußte. Hierauf bezieht sich die allgemeine Bemerkung über die Philosophie dieses Zeitalters, welche ich am Schlusse dieser Uebersicht hinzugefügt habe. A. d. H.

aber jeder überließ sich demselben ohne Leitung deutlich gedachter Grundsätze, und jeder fand daher auf seinem irrenden Gange etwas, aber immer etwas anders. Nur die Abweichung der Resultate über einen und denselben Gegenstand konnte und mußte endlich den Denkern die Augen öffnen, so daß sie die Quelle ihrer Irrgänge in sich selbst, nicht in den Objecten aufsuchten, und durch Untersuchung der Vermögen und Gesetze des menschlichen Geistes festen Fuß zu gewinnen suchten, um dann zur Erforschung der Objecte mit größerer Sicherheit auszugehen. Allein ehe es dahin kommen konnte, mußte erst die Vernunft an ihren Speculationen irre werden. Und dies geschah am Ende dieses Zeitraums. Denn indem die Vernunft, noch nicht gewohnt, in sich selbst die Principien des Denkens aufzusuchen, vor sich die Mannichfaltigkeit widerstreitender Meinungen und Resultate erblickte, mußte ihr die Welt, der Inbegriff aller Objecte als ein Irrlicht erscheinen, das in tausend gaukelhaften Gestalten die Wandernden nur irre führt. Die Vorstellungen, die man erst nicht von Objecten unterscheiden konnte, sondern für etwas Objectives, durch die Natur der Objecte unmittelbar gewirktes hielt, mußten durch ihre widersprechenden Abweichungen und Veränderungen die Denker endlich in die Verlegenheit setzen, so daß sie bald alle Vorstellungen für wahr, bald alle für falsch zu erklären sich gedrungen fühlten.

Wir finden in dieser ganzen Periode mehrere Systeme, aber keine Wissenschaft *), in so fern zu der letzten die Idee eines durch scharfe Grenzlinien bestimmten Ganzen einartiger, durch einen Grundsatz verketteter Erkenntnisse gehört. Dazu war die Vernunft noch nicht genug ausgebildet, um die Idee einer Wissenschaft deutlich zu fassen, und in ihrer Lebendigkeit zu erhalten. Auch war die Summe von Erkenntnissen noch zu gering, zumal in den ersten Zeiten, in welchen jeder Denker, isolirt von dem andern, sich

*) Nach dem Folgenden scheint der Verf. vielmehr sagen zu wollen, mancherlei Dogmen und Ansichten, aber kein System. A. d. H.

selbst die Bahn brechen mußte, als daß sie das Bedürfniß der Zusammenstellung, Anordnung und Unterordnung hätte erzeugen können, wodurch erst das architektonische Vermögen der Vernunft geweckt wird. Die Gegenstände, welche die ersten Denker beschäftigten, waren zwar durch einen feinen Faden an einander geknüpft; aber da es noch an vielen Mittelbegriffen fehlte, so waren sie als verschiedene Puncte zu betrachten, die noch nicht innerhalb einer gemeinschaftlichen Peripherie lagen. Die Hauptgegenstände der Speculation waren die Welt, Gott, die Seele, und endlich das Erkennen und Vorstellen. Das gemeinschaftliche Band, wodurch diese Gegenstände zusammenhingen, war die materialistische Ansicht. Denn indem das Abstractionsvermögen noch zu wenig gebildet war, um Vorstellungen und Objecte zu unterscheiden, vielmehr jedes Object als äußeres betrachtet und dadurch in den Raum gesetzt wurde, so kamen alle diese Objecte als Theile der Welt in Realzusammenhang. Wir stellen hier die vornehmsten Resultate über diese Gegenstände in einer kurzen Uebersicht zusammen.

Entstehung der Welt. Die Welt ist entstanden, behaupteten die Jonier und die meisten der folgenden Denker. Sie weichen aber von einander ab in Bestimmung des Stoffes aus dem, des Princips durch welches, und der Art und Weise wie sie entstanden ist. Der Grundstoff ist entweder der Quantität nach bestimmt (nach Thales Wasser, nach Anaximander ein der Qualität nach Unbestimmtes, nach Anaximenes und Diogenes von Apollonia Luft, nach Heraklit Feuer, nach Empedokles Feuer, Luft, Wasser und Erde, nach den Pythagoreern Zahlen*)) oder unbestimmt (nach Leukipp und Demokrit Atomen, nach Anaxagoras Homoiomerien). Er ist ferner der Qualität nach entweder bestimmt

*) Daß von diesen der Ausdruck Grundstoff nicht mehr passe, ist aus dem Obigen zu ersehen. A. d. H.

oder **unbestimmt**. Das Letzte behauptete **Anaximander** *), das Erste alle übrigen genannten Philosophen, doch mit dem Unterschiede, daß Einige die vier Elemente, wie sie in der Wahrnehmung erscheinen, ohne weitere Zergliederung als die letzten Bestandtheile annahmen, Andere diese als zusammengesetzt, und ihre letzten Bestandtheile entweder unter dem Begriffe von Größe überhaupt (**Zahlen**), oder als ausgedehnte Quanta (**Atomen**) betrachteten.

Die **Grundkraft**, von welcher alle Bewegungen und Veränderungen abhängen, dachten sich die ältern Jonier als eine in der ganzen Welt ausgedehnte **Seele** oder Bewegkraft, ohne ihre Natur näher zu bestimmen. Die **Pythagoreer** setzten das Wesen derselben zuerst in das **Feuer** **), worin die meisten folgenden Denker übereinstimmen, ausgenommen **Anaxagoras**, der eine außerweltliche Denkkraft ***) für das Princip der Bewegung in der Welt hält, und die **Atomisten**, welche sich die **Bewegung ohne Anfang** denken, und daher kein besonderes Princip für dieselbe annehmen.

Die **Art und Weise, wie die Welt entstanden**, wurde auf verschiedene Weise erklärt, theils in Rücksicht auf den ursprünglichen Zustand der Materie, theils in Rücksicht auf die wirkenden Kräfte, und den Grundstoff. Diejenigen, welche nur **einen** Grundstoff annehmen, lassen die Dinge (wie die **ältesten Jonier**) durch **Verwandlung** (αλλοιωσις) oder durch mannichfaltige **Modificationen** desselben entstehen, wie **Diogenes** von Apollonia. (S. 433.) Die, welche mehrere verschiedenartige Grundstoffe annehmen, erklären alles durch **Verbindung** und **Trennung** der Materien †). Dieses System war im Grunde auch das der älteren Jonier; weil sie sich aber nicht deut-

*) Ueber ihn und Anaxagoras s. oben m. Anm. zu S. 392. u. f. A. d. H.

**) Vgl. aber oben Anm. zu S. 128. A. d. H.

***) S. jedoch die folgende Seite u. m. Anm. zu S. 399. A. d. H.

†) Arist. de gen. et corr. l, 1. Vgl. m. Anm. zu S. 389. A. d. H.

lich ausdrücken, so scheint die Verwandlung der Materie in ihrem Systeme die Hauptrolle zu spielen. Denn eine chaotische Mischung der Materien findet man fast überall.

Die Entstehung der Welt geschieht nach Einigen nur einmal, nach Andern wechselt sie von Zeit zu Zeit mit dem Rückgang in den chaotischen Zustand ab *). Bei den Meisten ist die Weltentstehung ein Werk blind wirkender Naturkräfte; Pythagoras, Heraklit, Anaxagoras, Diogenes und Archelaus verbinden damit die Wirkung einer Intelligenz.

In allen diesen Systemen (das Anaxagorische etwa ausgenommen) giebt es nur körperliche Dinge **), deren Wesen aber, nach Verschiedenheit der Begriffe von dem Grundstoffe, auf mannichfaltige Weise bestimmt wurde. Jede Veränderung ist Bewegung, Veränderung des Verhältnisses im Raume.

Allen diesen Systemen steht das Eleatische gerade entgegen. Die Welt ist zufolge desselben nicht entstanden, weil jeder Ursprung eines Dinges unbegreiflich ist. Die Welt ist ewig, unveränderlich und ein untheilbares Ganzes. Bewegung, leerer Raum und Theilbarkeit des Substanziellen ist undenkbar. Nur die eine unveränderliche Substanz ist das Reelle, alles Uebrige ist nur Erscheinung oder Sinnentäuschung.

Gott gehört in allen Systemen, auch gewissermaaßen in dem Anaxagorischen, zu dem Weltganzen, aber auf sehr verschiedene Weise. Bald ist es die Bewegkraft des Alls, bald die durch die Welt verbreitete Denkkraft, bald beide zusammen genommen, was die ältesten Denker unter Gott verstehen. Nur den Atomisten war diese Vorstellungsart fremd. In dem eleatischen System ist Gott und Welt eins ***); in dem Anaxagorischen, außer

*) Vgl. oben m. Anm. zu S. 292 u. 295.

**) Dieses stimmt nicht mit dem kurz vorher Gesagten über Pythagoras, Heraklit u. s. w. A. d. H.

***) S. oben S. 166.

der Welt, aber in realem Verhältniß mit derselben; in den übrigen nur ein Theil der Welt, dessen Substanz mehrentheils für Feuer, zuweilen auch für Luft gehalten wurdn.

Die Seele ist entweder ein Theil, oder ein Ausfluß aus der Substanz der Gottheit, und ihr Wesen besteht aus derselben Materie und Kraft, (Feuer, Luft, Wasser). Nicht die Aeußerungen und Gesetze der verschiedenen Seelenkräfte, sondern die Substanz der Seele war der Gegenstand der Forschung für die meisten der speculirenden Köpfe. Jene weit fruchtbarere Untersuchung wurde nur selten und nur gelegentlich berührt; auch war dann der Gesichtspunct schon meistens verrückt, indem man in der Natur der Substanz schon befriedigende Aufschlüsse darüber gefunden zu haben glaubte. Es ist daher sehr begreiflich, daß die meisten Denker das Empfindungsvermögen für das einzige, oder doch für das Grundvermögen der Seele hielten. Die Wenigen, welche die Vernunft als ein besonderes Vermögen betrachteten, waren in Verlegenheit, wie sie dieses erklären sollten, und identificirten entweder dasselbe mit der Gottheit, oder sahen es doch als eine Wirkung derselben an.

Die Vorstellungen, sowohl der Sinnlichkeit, als der Vernunft, wurden nach der herrschenden Ansicht nicht sowohl als etwas Erzeugtes, sondern als etwas Gegebenes betrachtet. Daher kam es, daß jede Vorstellung als etwas Objectives, durch die Natur des Objects bestimmtes angesehen, und es zu einem fast allgemeinen Grundsatze wurde, etwas, das nicht äußere Wirklichkeit habe, könne auch nicht vorgestellt werden. Erst gegen das Ende dieser Periode finden wir, daß Demokrit und Gorgias anfingen, Vorstellungen und ihre Objecte etwas zu unterscheiden.

Fast die meisten Denker haben sich über die Wahrheit oder Falschheit der Vorstellungen, aber auf eine sehr widersprechende Art, erklärt, weil sie dabei nicht von logischen Grundsätzen und Untersuchungen über das Erkenntnißvermögen ausgingen. Sie entschieden diese

wichtige Frage nach ihrem kosmologischen System, und erklärten bald die Sinne, bald den Verstand, für das Erkenntnißvermögen, je nachdem es ihr Gedankensystem zu erfordern schien. Daher mußte endlich die größte Verwirrung und Ungewißheit entstehen, indem so viele entgegengesetzte Meinungen über das Erkennen nach und nach zum Vorschein kamen, von denen jede eben so viel Gründe für, als gegen sich hatte; es mußte zuletzt dahin kommen, daß man bald alle und jede Vorstellungen ohne Unterschied für Erkenntnisse, bald alle für leeren Schein und Täuschung zu halten geneigt war.

Wenn wir nach dieser kurzen Uebersicht die Frage aufwerfen: was hatte die Philosophie als Wissenschaft durch alle diese Speculationen gewonnen? so läßt sich dieselbe nach dem verschiedenen Gesichtspuncte auch sehr verschieden beantworten. Von Begründung eines philosophischen Systems aus ächten Principien der Vernunft kann gar nicht die Rede seyn. Selbst die Idee einer solchen Wissenschaft ist in diesem Zeitraum noch nicht zu suchen, und keine Untersuchung, die vorher gehen muß, war bis jetzt in ihrem ganzen Umfange angefangen, noch weniger beendigt. Die Philosophie als Wissenschaft hatte daher bis jetzt weder an Inhalt, noch an Form etwas gewonnen. Auf der andern Seite waren diese Speculationen darum doch nicht ganz verloren; sie machen mit den folgenden vollkommneren Versuchen eine Kette aus, an welcher kein Glied überflüssig ist. Sie sind die Vorübungen der Vernunft, durch welche sie sich zu weit wichtigern Betrachtungen vorbereitete und stärkte. Der erste Vortheil, den sie brachten, war erstlich eine größere Cultur der Vernunft, die Entwicklung und Uebung aller Geisteskräfte, des Scharfsinns, der Abstraction und Reflexion. Zweitens. Viele Materialien waren dadurch entwickelt, bearbeitet worden und in Umlauf gekommen; die Summe der Kenntnisse war vermehrt worden, der Gesichtskreis erweitert, mehrere Gegenstände und Fragen untersucht und zur Sprache gekommen, welche den folgenden Denkern

Stoff und Veranlassung zu weiterem Forschen darboten. Drittens. Die Sprache hatte eine größere Bildung erhalten; sie hatte an Klarheit und Deutlichkeit gewonnen. Viertens. Der wichtigste Vortheil aber war unstreitig dieser, daß diese Speculationen endlich den menschlichen Geist gleichsam mit Gewalt nöthigten, seinen forschenden Blick auf sich selbst zu richten. Die Uneinigkeit der Denker, welche auf einem Grundsatz so ganz entgegengesetzte Systeme errichtet hatten, die Ansprüche der Erfahrung und der Vernunft, welche bezweifelt und bestritten, aber nicht mit Klarheit auseinander gesetzt worden waren; endlich das Hin- und Herschwanken zwischen dem Sensualismus und Rationalismus mußte jeden unbefangenen Denker überzeugen, daß noch kein fester Punct gefunden, und daß er nur allein in dem erkennenden Wesen selbst zu suchen sey. Die Sophistik mit ihren Vernunftkünsteleien und ihrem, allen Sinn für Wahrheit und Erkenntniß zerstörenden Gaukelspiel, welches nur dann Eingang finden kann, wenn an die Stelle des Interesse für Wissenschaft Gleichgültigkeit getreten ist, nöthigte zur aufmerksamern Untersuchung des Denkvermögens und der logischen Gesetze. Endlich wurde auch die Erforschung der moralischen Anlagen, Fähigkeiten und Gesetze vernünftiger Wesen zum dringenden Bedürfniß, als Gleichgültigkeit und kühnere Empörung gegen das Sittengesetz zum Modeton wurde, und Männer auftraten, welche Aussprüche der gesunden, aber unentwickelten Vernunft für Täuschung erklärten.

So ungünstig also auch die Aussichten für die wichtigsten Angelegenheiten der Vernunft am Ende dieses Zeitraums schienen, so unerwartet glücklich war die Entwickelung derselben in der folgenden Periode. Von allen Seiten erschüttert und bestürmt, fühlte sie zuerst ihre ganze Kraft mit aller Lebendigkeit, und bahnte sich einen sichern Weg durch — Principien.

Schluß des Herausgebers.

Die Philosophie erlangt ihr eigenes Gebiet erst bei den Griechen, indem sich das Denken als philosophisches Denken von Religion und Poesie allmählig absondert. Zuerst aber entwickeln sich die Grundbestimmungen des Denkens in der Auffassung der gegebnen Welt, so, daß das Denken sich ihr nicht gegenübersetzt, sondern gleichsam in dem Seyn und mit ihm eins ist, und daher auch die Unterschiede die es bestimmt, als objective Unterschiede betrachtet. Hierin beruht auch die Unbefangenheit der griechischen Philosophie, in welcher überhaupt der Realismus vorherrschend ist.

Aber auch in diesem Realismus zeigt sich sogleich der Gegensatz in seiner ersten Periode, indem das sich entwickelnde Denken das Wesen und Princip der Dinge zuerst in den materiellen Grundstoff der gegebnen Dinge; dann andrerseits in das Nichtsinnliche, und zwar theils in die allgemeine Form des Daseyns, theils in den Begriff des Seyns setzt. Mehr noch in der concreten Weise kündigt sich das Denken an, und auf die materielle Seite der Natur gerichtet, in der ionischen Schule; — dagegen mehr in abstracto, als reiner Gedanke, bei den italischen Philosophen. Die Jonier nehmlich setzen den materiellen Grundstoff als das Wesen der Dinge, und bestimmen dadurch den Begriff des physischen Stoffs. Zuerst erscheint das Wasser, oder die Feuchtigkeit, welche am meisten den Schein hat, formlos zu seyn, als das Umfassendste des physischen Seyns, in und aus welchem sich das Besondere gestaltet. Schon Thales erkennt in diesem Princip ein Allgemeines an, und alles Andere als Modification dieses Einen. Aber dem Anaximander leuchtete ein, daß das Allgemeine nicht ein Begrenztes seyn könne; er setzte es daher über alle bestimmte Stoffe und Elemente — jedoch von materieller Natur; worin Anaximenes mit ihm übereinstimmt insofern, als er sein Princip als unbegrenztes

setzt, wogegen er aber zu dem Ersteren dadurch zurückkehrt, daß er das feinere, geistigere Element, die Luft, als solches setzt.

Pythagoras erhob das Wesen über den Kreis des Materiellen und Sinnlichen, indem er es in das Formelle, die Zahl, setzte, die in allen Dingen wiederkehrt, und dadurch dem reinen Gedanken näher kommt. Die Eleaten gehen noch einen Schritt weiter und setzen das Wesentliche in den Gedanken des reinen Seyns, welches abstract ist und keine Gegensätze in sich duldet. In diesem absolut ruhenden Seyn aber geht alle Mannichfaltigkeit, als das Nichtseyn der Eleaten unter, und die Bewegung bleibt bloß in dem denkenden Subject zurück. Hiermit erscheint zuerst die Dialektik in der Philosophie und tritt dem Empirismus gegenüber, gegen welchen sie das reine Seyn vertheidigt.

Die noch übrigen Philosophen dieser Periode, von irgend einem der angegebenen Standpuncte ausgehend, suchen die Verbindung des Seyns und der Erscheinung. Dem Seyn der Eleaten tritt der Anspruch des Werdens gegenüber, in welchem Begriffe Heraklit Seyn und Nichtseyn, als in einander übergehend, zusammenfaßt. Die Natur erkennt er als dieß ewige Werden durch Gegensätze, und das Beharrliche in dem Fließenden ist ihm das Gesetz desselben (λογος), mithin ein Ideales. Während nun Andere der früheren ionischen Weltansicht genauere Bestimmungen gaben, — wie die Atomisten, welche das Wesentliche in das Untheilbare des Vielen, oder das Einfache der Körper setzten, und damit das mechanische Verhalten derselben betrachten, welches aber die Gestaltung derselben nicht zu erklären vermag; und Empedokles, welcher das Wesen in die ursprünglichen Zustände (Liebe und Haß) der Elementarkörper (der vier Elemente) setzte, — so erhob das philosophische Denken des Anaxagoras das Denken selbst, oder die (objective) Vernunft (νους), die hier nur als Scheidendes und Unterscheidendes (s. oben m. Anm. S. 400.) gefaßt wird, zum Wesen, welches er jedoch noch schwankend in einen Gegensatz mit der Materie zu stellen scheint, während er das ursprüngliche Materielle (τα ομοιομερη) ebenfalls der sinnlichen Wahrnehmung entzieht. Jenes Denken verkehrt sich bei den Sophisten in das subjective, oder in das Vorstellen und Raisonniren über alles Bestehende,

welches mit jugendlich muthwilliger Weise einestheils als dialektische Streitkunst, anderntheils als egoistische Ueberredungskunst in Attika auftritt und sich verbreitet, das subjective Bewußtsein als Wahrheit setzt und Alles in demselben untergehen läßt, (wie Protagoras that) aber doch ein freieres und edleres Selbstdenken vorbereitet, welches in der folgenden Periode, oder in der attischen Philosophie sich entwickelt.

Ende des ersten Bandes.

Erster Anhang

Chronologische Tabelle

über die erste Periode

der Geschichte der Philosophie.

Erster Anhang.

Chronologische Tabelle

über die erste Periode

der Geschichte der Philosophie.

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Begebenheiten aus der Geschichte der Philosophie	Andere Begebenheiten
640	35, 1	114	Thales geboren nach Apollodor.	
638	35, 3	116	Solon geboren.	
629	38	125	Thales geboren nach Meiners.	
				Dracons Gesetzgebung zu Athen.
611	42, 2	143	Anaximander geboren; nach Andern früher.	
608	43, 1	146	Pythagoras geboren nach Larcher.	
598	45, 4	156	Pherecydes geboren um d. Zeit.	Solons Gesetzgebung zu Athen.
597	45, 4	157	Thales sagt eine Sonnenfinsterniß voraus.	
584	49	170	Pythagoras geboren nach Meiners; nach Andern 50. Ol.	

Olympiaden	Jahre Roms	Begebenheiten aus der Geschichte der Philosophie.	Andere Begebenheiten
55, 1	193	Solon stirbt.	Krösus kommt zur Regierung. Pisistratus regiert in Athen.
56	197	Anaximenes bl.	
58, 1	206	Anaximenes bl. nach Origenes; Thales st.	Krösus wird vom Cyrus überwunden.
58, 2	207	Anaximander stirbt.	
59, 2	211	Thales stirbt nach Andern u. Pherecydes.	
60	214	Pythagoras kommt nach Kroton.	
61	218	Xenophanes begiebt sich von Kolophon nach Elea.	
62	219	Pherecydes st.	
64, 4	233		Darius Hystaspis König in Persien
67, 3	244		Hippias aus Athen vertrieben
69	250	Pythagoras st. nach Einigen. Heraklit bl.; auch Parmenides nach Einigen.	
70, 1	254	Anaxagoras geboren und Philolaus. Leucipp bl.; Zeno geb. Anaximenes st. Der pythagor. Bund wird gesprengt durch Cylon und seine Faction.	Sardes erobert.

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Begebenheiten aus der Geschichte der Philosophie.	Andere Begebenheiten
496	71, 1	258	Ocellus Lucanus bl.	
494	71, 3	260	Demokrit geb.	
490	72, 3	264		Schlacht bei Marathon.
489	72, 4	265	Pythagoras st. nach Einigen.	
485	73, 4	269		Xerxes König von Persien.
480	75, 1	274		Schlacht bei Salamis.
479	75, 2	275		Schlacht bei Platää.
472	77	282	Diogenes von Apollonia bl. nach Einigen schon.	
470	77, 3	284	Demokrit geboren nach Thrasyll.	
469	77, 4	285	Sokrates geboren.	
464	79	290	Parmenides bl. nach Einigen.	
460	80	294	Parmenides kommt mit Zeno, dem Eleaten, nach Athen. Demokrit geboren nach Apollodor.	
456	81	298	Anaxagoras kommt nach Athen; Archelaus bl.; nach Andern auch Diogenes von Apollonia.	
450	82, 3	304	Xenophon geboren.	
444	84	310	Melissus und Empedokles bl.; Gorgias schreibt seine Schrift περι φυσεως. Protagoras, Prodikus bl.	
432	87, 1	322		Anfang des Peloponnesischen Kriegs.

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Begebenheiten aus der Geschichte der Philosophie.	Andere Begebenheiten
431	87, 2	323	Anaxagoras wird angeklagt.	
430	87, 3	324	Plato geboren nach Corsini.	
429	87, 4	325	Plato geboren nach Dodwell.	Perikles stirbt.
428	88, 1	326	Anaxagoras stirbt.	
427	88, 2	327	Gorgias kommt als Gesandter nach Athen. Diagoras von Melos bl.	
424	89, 1	330		Aristophanes führt die Wolken zum ersten Male auf.
415	91, 2	339	Diagoras verläßt Athen.	
414	91, 3	340	Diogenes von Sinope geb.	
407	93, 2	347	Demokrit st. nach Eusebius.	
404	94, 1	350	Kritias kommt um.	Ende des Peloponnesischen Kriegs.
400	96	354	Archytas bl.	

Zweiter Anhang

Literatur

der Geschichte

der

griechischen Philosophie.

Zweiter Anhang.

Literatur der Geschichte der griechischen Philosophie.

I. Der griechischen Philosophie überhaupt.

1) Quellen.

Außer den Schriften der namhaften Philosophen, des Plato, Aristoteles, Cicero, Seneca, Plinius, Plutarch, Lucian, Sextus Empiricus, Plotin, Porphyr, Jamblich und anderer Neuplatoniker, so wie des Simplicius,

Henr. Stephani Poesis philosophica. Paris. 1573. 8.

(Plutarchi) de decretis physicis philosophorum libri V. ed. Corsini. Florent. 1750. 4. ed. Beck Lipsiae, 1787. 8.

Galeni περι φιλοσοφου ιστοριας s. historia philosophica in Aristotelis opp. Venet. 1497. und in Galeni opp. ed. Chartier. T. II. p. 21. sqq.

Origenis φιλοσοφουμενα ed. Io. Chph. Wolf. 1706. 8. II. Ed. 1716. 8.

Diogenis Laertii Vitae philosophorum libri X. Ed. Meibom cum notis Menagii. Amstelodami, 1692. II Vol. 4.

Philostrati vitae sophistarum in Philostratorum opp. Gr. et lat. c. not. Gfr. Olearii. Lips. 1709. fol.

Eunapii vitae sophistarum gr. c. lat. vers. Hadr. Iunii ed. Hier. Commelinus. Herbip. 1596. 8. Genev. 1616. Ed. Brissonade c. Wyttenbachii animadversionib. Amstelod. 1822. II Vol. 8.



Hesychii Illustris liber de viris doctrina claris. Gr. cum Hadr. Iunii vers. lat. notisque et novis Henr. Stephani. Par. 1594. 8. Genev. 1607. ed. Meurs. Lugd. B. 1613.

Athenaei Deipnosophistarum L. XV. Ed. H. Casaubon. Lugd. B. 1657. 64. II Voll. Fol. ed. Schweighäuser Argent. 1801—7. XIV Voll. 8.

Ioh. Stobaei eclogae physicae et ethicae LL. II. Aurel. Allobrog. 1609. Fol. Ed. Heeren, Gotting. 1792—1801. II Partes IV Voll. 8. Sermones edit. Nic. Schow, Lips. 1797. 8.

A. Gellii noctes Atticae c. not. varr. ed. Iac. Gronov. 1706. 4. curavit I. L. Conradi. Lips. 1762. II Voll. 8. (Fragmente der alten Geschichte und Philosophie aus den Attischen Nächten des Gellius. Lemgo, 1785. 8.)

Clementis Alexandr. Stromata in opp. Gr. et lat. c. nott. Frid. Sylburgii et Dan. Heinsii. Lugd. B. 1666. Ed. Potter. Lond. 1715. Venet. 1757. II Voll. Fol.

Macrobii Saturnalium convivior. libri VII. ed. Gronov. 1670. 8. Lips. ed. Zeune, 1774. 8.

Photii Μυριοβιβλον ex rec. Hoeschelii lat. redd. A. Schottius Rothem. 1643. Fol.

Ciceronis historia philosophiae antiquae ex omnibus eius scriptis collecta cura Gedicke. Berolini, 1782. 8. II. Ed. 1801. 8.

2) Hülfsmittel.

Außer den größern und compendiarischen Schriften über die Geschichte der Philosophie überhaupt, (s. oben LXVII u. ff.) gehören hieher insbesondere:

Dan. Chytraei tabulae philosophicae; in Gronovii Thesauro antiquitat. graec. Tom. X.

Joh. Christ. Meiners Geschichte der Wissenschaften in Griechenland und Rom. Lemgo, 1781—82. 2 Bde. 8. und dessen hist. de vero deo. Lemgo 1780. 8.

The Philosophy of ancient Greece investigated by Walth. Anderson. London, 1791. 4.

Deffendente Sacchi storia della filosofia greca. Pavia, 1818—20. IV Voll. 8. (bis zu den Sophisten.)

Plessings historische und philosophische Untersuchungen über die Denkart, Theologie und Philosophie der ältesten Völker, vorzüglich der Griechen bis auf Aristoteles Zeiten 1 B. Elbing, 1785. 8.

Ebendesselben Memnonium. Leipzig, 1797. 2 Bde. 8.

Ebendesselben Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums. Leipzig, 1788. 2 Bde. 8.

Guil. Morellii de veterum philosophorum origine, successione, aetate et doctrina, tabula compendiosa cum Hieron. Wolfii notis in Gronovii Thesauro antiquitatum graec. T. X.

Dan. Heinsii peplum Graecorum epigrammatum, in quo omnes celebriores Graeciae philosophi, encomia eorum, vita et opiniones recensentur aut exponuntur. Lugd. Bat. 1613. 4.

Salignac de la Motte Fenelon abregé des vies des anciens philosophes etc. Paris 1740. 12. 1795. 8. (Deutsch von Jo. Gfr. Gruber. Leipz. und Schneeb. 1796. 8.)

Barthelemy Voyage du jeune Anacharsis en Gréce. Paris, 1788. V Voll. 4. VII Voll. 8. Deutsch von Biester. Berl. 1792—93. VII Bde. 8.

Bardili Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe. Erster Theil. Halle, 1788. 8.

Fülleborn kurze Geschichte der Logik bei den Griechen, im 4. St. der Beiträge, und: Ueber einige Vortheile aus dem Studium der alten Philosophen, im 6. St. der Beiträge.

Büsching's Vergleichung der griechischen Philosophie mit der neueren. Berlin, 1785. 8.

II. Schriften, die erste Periode der griechischen Philosophie betreffend.

A) Ueberhaupt.

Henrici Stephani Poesis philosophica. s. oben.

Orphica cum nott. priorum ed. Gttfr. Hermann. Lips. 1805. II Voll. 8. (Hierzu vergleiche auch die neuern Forschungen in der Symbolik und Mythologie von Voß, Creuzer, Baur, Lobeck, O. Müller und die Untersuchungen den Homer und Hesiod insbesondere betreffend (siehe die im Grundriß der Gesch. der Philos. 4. Aufl. zum §. 75 angeführte Literatur.)

Sententiosa vetustissimor. gnomicorum poetarum opera, cura Glandorf et Fortlage. Lips. 1776. II Partes. 8.

Ηθικη ποιησις s. gnomici poetae graeci ed. Rich. Phil. Brunck. Argent. 1784. 4.

Ueber die sogenannten 7 Weisen s. die Schriften von Heumann (Acta philos. St. X.), Buddeus, sapientia veterum Hal. 1699. und Larrey (Siehe Grundriß §. 76.)

Opuscula graecorum veterum sententiosa et moralia Gr. et lat. etc. illustr. Io. Conr. Orellius. Lips. 1819–21. Vol. II. 8.

Scipio Aquilianus de placitis philosophorum ante Aristotelem. Mediolani 1615. 4. op. Georg. Monalis Venet. 1620. 4. ed. Car. Fr. Brucker. Lips. 1756. 4.

Tiedemann, Griechenlands erste Philosophen. Leipzig, 1781. 8.

Ueber die Geschichte der ältesten griechischen Philosophie siehe Fülleborn im 1. St. s. Beiträge.

Joh. Gottl. Buhle Commentatio de veterum philosophorum graecorum ante Aristotelem conaminibus in arte logica invenienda et perficienda in dem X. B. der Commentat. Soc. Scient. Gotting.

Fried. Bouterwek de primis philosophorum graecorum decretis physicis, in d. Comment. soc. Gott. rec. Voll. II. ann. 1811. und: de originibus rationis physicae, quae a nostratibus dynamica appellatur apud veteres philosophos investigandis. Ebendas. 1814.

B) Insbesondere.

1) Philosophie der Jonier.

Heinr. Ritter, Geschichte der ionischen Philosophie. Berlin, 1821. 8.

Abbé de Canaye recherches sur le philosophe Thales in den Mémoir. de l'acad. d. inscript. T. X. Deutsch in Hißmanns Magazin für die Philos. 1 B. S. 311 ff.

Jo. Henr. Müller de aqua principio Thaletis. Altorf. 1719. 4.

Glieb. Chph. Harles tria programmata de Thaletis doctrina de principio rerum, inprimis de deo, ad illustrandum Cic. de nat. deor. lib. I. c. X. Erl. 1780—84. fol.

Jo. Franc. Buddei Diss. de philosophia morali Thaletis.

Goeß über das System des Thales (angehängt der oben angef. Schrift üb. d. Gesch. d. Philos. Erlangen, 1794. 8.)

Chr. Alberti Doederlein animadversiones historico-criticae de Thaletis et Pythagorae theologica ratione. Gotting. 1750. 8.

Godof. Ploucquet Dissert. de dogmatibus Thaletis Milesii et Anaxagorae Clazomenii etc. Tubing. 1763. 4. u. in s. Commentationibus selectis.

Io. Frid. Flatt Dissertatio de Theismo Thaleti abiudicando. Tubing. 1785. 4.

Heinius Dissertation sur Pherecyde philosophe de Syre in den Mémoires de l'acad. royale de Sciences de Berlin T. V. 1747. Deutsch in Windheims philosophischer Bibliothek III Bd. 5 St. S. 385 ff. u. 6 St. S. 481 ff.

Pherecydis fragmenta e variis scriptoribus collegit, emendavit, illustravit, Commentationem de Pherecyde utroque et philosopho et historico praemisit Fried. Guil. Sturz. Gerae, 1789. 8. u. wiederholt 1798.

Abbé de Canaye recherches sur Anaximandre in den Mém. de l'acad. des inscr. T. X. Deutsch in Hißm. Mag. 2. Bd.

Friedr. Schleiermachers Abhandlung über Anaximanders Philosophie in den Abhandlungen der kön. Akademie der WW. zu Berlin. 1815. 4.

Heinr. Ritter — außer dem oben angef. Buch — in dem Artikel Anaximander in der von Ersch und Gruber herausgegebenen Encyklopädie IV. Theil.



Dan. Grothii Diss. (Praes. Jo. Andr. Schmidt) de Anaximenia vita et physiologia. Ienae, 1689. 4.

2) Philosophie der Pythagoreer *).

a) Ueber die Aechtheit der s. g. Pythagoreischen Schriften.

Rich. Bentleii Dissertat. de Phalaridis, Themistoclis, Socratis, Euripidis aliorumque epistolis — in lat. sermonem convertit I. D. a Lennep. Groning. 1744. 4. und Bentleii opusc. philol., dissertationem in Phalaridis epistolas etc. complectentia. Lips. 1781. 8.

b) Ueber die Zeitrechnung.

Henr. Dodwelli Exercitationes duae, prima de aetate Phalaridis, altera de aetate Pythagorae. Londini 1699 — 1704. 8. Cf. Eiusd. de veteribus Graecorum et Romanorum cyclis Dissertat. Oxonii. 1701. Sect. XII.

Guil. Lloydii a chronological account of the life of Pythagoras etc. Lond. 1699. 8.

De la Nauze prem. diss. sur Pythagore, où l'on fixe le tems, auquel ce philosophe a vécu; sec. diss. sur Pythagore, où l'on prouve la réalité d'un discours attribué a ce philosophe. in den Mémoires de l'acad. des inscr. T. XIV.

Freret observations sur la genealogie de Pythagore etc. so wie: recherches sur les tems, auquel Pythagore, fondateur de la secte italique, peut avoir vécu; ebenfalls in den genannten Mém. (deutsch in Hißmanns Magazin 2. Bd.)

c) Ueber das Leben des Pythagoras.

Iamblichi de vita Pythagorica lib. gr. et lat. ed. Lud. Küsterus. Accedit Malchus sive Porphyrius de vita Pythagorae cum notis Lucae Holstenii et Conr. Rittershusii, itemque Anonymus apud Photium de vita Pythagorae. Amstelod. 1707. 4. ed. Theoph. Kiesling P. I — II. Lips. 1815. 8.

*) Die Quellen sind oben angeführt S. 73 ff.

La Vie de Pythagore, ses symboles, ses vers dorés; la vie d'Hierocles et ses commentaires par Mr. Dacier. Paris, 1706. 2 Tomi. 12.

G. L. Hamberger de vita et symbolis Pythagorae. Vitemberg. 1676. 4.

Christoph Schrader Dissertat. de Pythagora, in qua de eius ortu, praeceptoribus et peregrinationibus agitur. Lipsiae, 1708. 4.

M. Sigism. Klose Disstt. II.; prima de Pythagora etc. Vitb. 1723. 4.

Io. Iac. Lehmann observationes ad hist. Pyth. Fcf. et Lips. 1731. 4.

Friedr. Christ. Eilschovs historisch kritische Lebensbeschreibung des Weltweisen Pythagoras a. d. Dänischen von Philander von der Weistritz. Kopenhagen, 1756. 8.

Aug. E. Zinserling Pythagoras-Apollon. Leipz. 1808. 8.

Io. Franc. Buddei Dissert. de peregrinationibus Pythagorae. Ienae, 1692. 4. auch in den Anal. histor. philcsoph.

d) Ueber die Lehre und Schule des Pythagoras.

Io. Scheffer de natura et constitutione philosophiae Italicae s. Pythagoricae. Upsal. 1664. Ed. II. c. praef. Schurzfleischii. Viteberg. 1701. 8.

Ioh. Iacob Lehmann Historia philosophiae Pythagoricae. Fcf. et Lips. 1731. 4.

Jean le Clerc in s. bibliotheque choisie. T. X. art. II. p. 79.

Ioh. Schilter, Dissertat. de disciplina Pythagorica, angehängt seiner Manuductio Philosophiae moralis. Ienae, 1676. 8.

Christ. Gottl. Ioecheri Prolusio de Pythagorae methodo philosophiam docendi. Lipsiae, 1741. 4.

Gfr., Ploucquet, de speculationibus Pythagorae. Tub. 1758. 4.

Heinr., Ritter, Geschichte der pythagorischen Philosophie. Berlin, 1826. 8.

Ernst Reinhold, Beitrag zur Erläuterung der pythagorischen Metaphysik, nebst einer Beurtheilung der Hauptpunkte in Hrn. Prof. Heinr. Ritters Gesch. d. pyth. Philos. Jena, 1827. 8.

Hieran schließt sich des Herausgebers beurtheilende Abhandlung in den Berliner Jahrbüchern der wiss. Kritik. Jahrg. 1828. St. 38—48.

e) Ueber einzelne Lehren.

Iac. Brucker, convenientia numerorum Pythagorae cum ideis Platonis in dessen Miscellan. histor. philosoph.

Meursii diss. de denario Pythagorico 1631. und in Gronov. thes. antiqu. Gr. T. IX.

Erh. Weigel, Tetractys Pythagorica.

Ioh. Georg Michaelis, Dissertat. de Tetracty Pythagorica. Francf. ad Viadr. 1735. und in dessen operib. exerc. sacr.

Conr. Mannert de numerorum, quos Arabicos vocant, vera origine Pythagorica etc. Norinb. 1801. 8.

Amad. Wendt de rerum principiis secundum Pythagoreos. Commentatio hist. philos. Lips. 1827. 8.

C. A. Brandis, über die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker, im Rhein. Museum für Philol., Gesch. II. Jahrg. 1828. 2. Heft S. 208 ff.

Plan theologique du Pythagorisme et des autres sectes par Michel Mourges. Toulouse, 1712. II Voll. 8.

Conr. Dieter. Koch, Diss. Unum, Theologiae Pythagoricae compendium. Helmst. 1710.

Erhard Weigel, Theodixis Pythagorica.

Io. Iac. Syrbii Pythagoras intra Sindonem noscendus sive historica in physicam Pythagoricam introductio. Ienae. 1702. 8.

Ambros. Rhodii, Dialogus de transmigratione animarum Pythagorica. Hafniae, 1638. 8.

Paganinus Gaudentius, de Pythagorica animarum transmigratione. Pisa, 1641. 4.

Essay of transmigration in defence of Pythagoras. 1692.

Guil. Irhovii de palingenesia veterum s. metem... sic dicta Pythagorica libb. III. Amst. 1733. 4.

Glieb. Wernsdorf Diss. de metempsychosi vet... figurate sed proprie intelligenda. Wittb. 1741. 4.

Marci Mappi, (Praes. Schaller) Dissert. de ... Pythagorica. Argent. 1653. und in Windheims ... hist. philos.

Magn. Dan. Omeisii, Ethica Pythagorica. Altd... 1693. 8. p. 95 sq.

Io. Franc. Buddei diss. de καθαρσει pythagorico-plat... nica. Hal. 1701. 4. und in dessen Analect. hist. philos.

Christ. Aug. Roth, de examine conscientiae pythagoric... vespertino. Lips. 1708. 4.

Frid. Guil. Ehrenfr. Rost, super Pythagora virtutem ad numeros referente, non revocante. Lips. 1803. 4.

Franc. Bernii arcana moralitatis ex Pythagorae symbolis collecta. Ferrara, 1669. 4. Francfurt a. M. 1687. 8.

C. A. Lobeck, de Pythagoreorum sententiis mysticis Programma. Regiomont. 1827. 4.

Ioh. Friedemann Schneider Dissertat. de ανοδῳ seu ascensu hominis in Deum Pythagorico. Halae, 1710.

f) Archytas.

Andr. Schmidt de Archyta Tarentino. Ien. 1683.

Ios. Navarra Tentamen de Archytae Tarentini vita atque operibus. Hafn. 1819. 4. (unkritischer Versuch.)

g) Philolaus.

Aug. Böokh disputatio de Platonico systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae. Heidelb. 1810. 4.

Derselbe, Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werks. Berlin, 1819. 8.

a) Philosophie der Eleaten.

Liber de Xenophane, Zenone, Gorgia, Aristoteli vulgo tributus, passim illustratus a G. G. Fülleborn. Halae, 1789. 4.

Ge. Lud. Spaldingii Commentarius in primam partem libelli de Xenophane, Zenone et Gorgia. Berlin 1793. 8.

Walthers, Joh. Gfr., eröffnete eleatische Gräber. 2. Aufl. Magdeb. und Leipzig, 1724. 4.

Chr. Aug. Brandis, Commentationum eleaticarum pars prima. Xenophanis, Parmenidis et Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis veterumque auctorum testimoniis exposita. Altonae, 1813. 8.

b) Ueber Xenophanes insbesondere.

Ioh. Gottl. Buhle Commentatio de ortu et progressu Pantheismi inde a Xenophane Colophonio, primo eius auctore, usque ad Spinozam in dem X. Bde. der Commentat. Soc. Scient. Gotting. p. 157.

Philosophische Fragmente des Xenophanes von Fülleborn. 7. St. der Beiträge.

Iac. Guil. Feuerlin (Praes. Tob. Roschmann), Dissert. historico-philosophica de Xenophane. Altdorf. 1729. 4.

Xenophanis decreta auctore Diet. Tiedemann in der Nova bibliotheca philolog. et crit. Vol. 1. Fasc. 2.

Xenophanes, ein Versuch von Fülleborn im 1. St. der Beiträge. (unbedeutend.)

c) Ueber Parmenides.

Fragmente des Parmenides, neu gesammelt, übersetzt und erläutert von Fülleborn. Züllichau, 1795. 8. und im 6. St. der Beiträge, und einige Anmerkungen im 7. St.

Gundlings Gedanken über des Parmenides Philosophie, in den Gundlingianis XV St. S. 371 sq.

Jaq. Brucker lettre sur l'atheisme de Parmenide in der bibl. Germanique T. XXII. p. 90.

d) Ueber Zeno.

Diet. Tiedemann, utrum scepticus fuerit an dogmaticus Zeno Eleates in nova bibl. philol. et crit. V. I. fasc. II. (1783).

Car. Henr. Erdm. Lohse (Praeside Hoffbauer) Dissertatio de argumentis, quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstravit et de unica horum refutandorum ratione. Halae, 1794. 8.

Chr. Ludw. Gerling de Zenonis Eleatici paralogismis motum spectantibus Diss. Marburg. 1825. 4.

4) Philosophie des Heraklit.

Ioh. Bonitii Diss. de Heraclite Ephesio P. I—IV. Nivemont. 1695. 4.

Gottfr. Olearius, de principio rerum naturalium ex mente Heracliti, exercitatio. Lips. 1797. 4. und eiusd. de rerum naturalium genesi ex mente Heracliti Physici Dissertatio. ibid. 1702. 4. Beide Abhandlungen stehen auch verbessert in seiner lat. Uebersetzung des Stanley.

Io. Upmark Diss. de Heraclito Ephesio philosopho. Ups. 1710. 8.

Io. Matth. Gesner, de animabus Heracliti et Hippocratis in den Comment. Soc. Gotting. T. I. p. 67 sq.

Chr. Glob Heyne, de animabus siccis ex Heracliteo placito optime ad scientiam et virtutem instructis in den Opusc. acad. Vol. III. p. 93 sq.

Frid. Schleiermacher's Abhandl.: Herakleitos aus Ephesos, der Dunkle, dargestellt nach den Trümmern seines Werks und den Zeugnissen der Alten im Museum der Alterthumswissensch. 1. Bd. 3. St. Berlin, 1808. 8.

Theod. Lud. Eichhoff, Dissertationes Heracliteae. Partic. I. Mogunt., 1824. 4.

6) Philosophie des Empedokles.

Empedocles Agrigentinus. De vita et philos. eius exposuit, carminum reliquias etc. collegit, recensuit, illustravit etc.

M. Frid. Guil. Sturz. Tomi II. Lips. 1805. 8. und Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. restituta et illustrata ab Amadeo Peyron. Lips. 1810. 8.

Io. Gl. Neumanni programma de Empedocle philosopho. Viteb. 1690. Fol.

G. Ph. Olearii progr. de morte Empedoclis. Lips. 1733.

Pierre Nic. Bonamy, recherches sur la vie d'Empedocles in den Mémoires de l'academie des inscript. T. X. Par. 1736. p. 55—74. (übersetzt von Hißmann im Magazin für die Philosophie 2. Bd. St. 5. S. 185.)

Theoph. Christoph. Harles, prolusiones (IV) de Empedocle non magiae criminis reo etc. Erl. 1788 – 90. fol.

Dietr. Tiedemann, System des Empedokles im Götting. Magazin der Wiss. herausgegeben von Lichtenberg und Forster. Götting. 1781. 4. B. S. 38 ff.

Heinr. Ritter über die philosophische Lehre des Empedocles in Wolfs literar. Analekten IV. Heft. S. 431 — 460.

Domenico Scina memorie sulla vita e la filosofia di Empedocle. Palermo, 1813. 8. II Tomi (Vgl. darüber Bibl. italiana 1816. p. 322 ff.)

Struve, D. C. L., de elementis Empedoclis. Dorp. 1807. 8

6) Philosophie des Leucipp und Demokrit.

Paganini Gaudentii de doctrina Democriti.

Io. Bapt. Capponi Paradoxon Philosophiae Democriticae.

Nicolaus Hill de Philosophia Epicurea, Democritea et Theophrastea. Genev. 1619. 8.

Bayle dictionn. art. Leucippe u. Democrit.

Io. Christophori Magneni Democritus reviviscens. s. de vita et philosophia Democriti. Lugd. Bat. 1648. Lond. 1658. 8. Hag. Comit. 1658. 12.

Io. Genderi Democritus Abderita, philos. accuratissimus etc. vindicatus Alt. 1665. 4.

Andr. Goedingii Dissert. de Democrito. Upsaliae, 1703. 8.

Democritus πένταθλος. Progr. Lipsiae, 1720.

Gottl. Fried. Ienichen, Progr. de Democrito philosopho. Lips. 1720. 4.

Godofr. Ploucquet de placitis Democriti … 1767. 4. und in dessen Commentatt. phil. …
Io. Conr. Schwarz Dissert. de Democ… Coburg, 1719. 4.

7) Philosophie des Anaxagor…

Heinius Dissertations sur Anaxagore in den … de l'academie de scienc. de Berlin T. VIII, IX. Hißmanns Magazin B. V. S. 235 f. und 27…
Batteux conjectures sur le système des hom… d'Anaxagore in den Mémoir. de l'academ. des … T. XXV. Deutsch in Hißmanns Magazin B. III.
Godofredi Lomeri Dissert. (Praeside Io. Schmidt) Anaxagoras eiusque Physiologia. 1688. 4.
G. de Vries exercitationes de homoiomeria Anax… Ultrai. 1692. 4.
De Ramsay Anaxagoras, ou systeme qui prouve l'im…talité de l'ame par la matière du Chaos etc. à la … 1778. 8.
Carus de Cosmo-Theologiae Anaxagoreae fontibus. L… 1797. 4. (auch in s. Ideen zur Gesch. d. Philos. S. 689 … und: Anaxagoras und sein Zeitgeist, eine geschichtliche Z…sammenstellung in Fülleborn's Beiträgen X. S. 160 … (u. in den Ideen f. Gesch. d. Phil. p. 393.) Hierher gehört auch seine Abhandlung über die Sagen vom Hermotimus aus Clazomenä in Fülleborn's Beiträgen Bd. III. St. X. S. 58. (u. in s. Ideen S. 330 ff.
Sketch of the life, character and philosophy of Anaxagoras in den classic. Journal No. 33. p. 173—177.
I. T. Hemsen Anaxagoras Clazomenius Disq. hist. philos. Gott. 1821. 8.
Anaxagorae Clazomenii fragmenta quae supersunt omnia, collecta commentarioque illustrata ab Eduardo Schaubach. Accedunt de vita et philosophia Anaxagorae Commentationes duae. Lips. 1827. 8.

8) Diogenes von Apollonia.

Friedr. Schleiermacher, über Diogenes von Apollonia in den Abhandlungen der philos. Klasse der k. pr. Ak. der W. a. d. Jahren 1804—11. Berlin, 1815. S. 79 f.
Frid. Panzerbieter De Diogenis Apolloniatae vita et scriptis Diss. Meining. (1823. 4.)

9) Geschichte der Sophisten.

Lud. Cresollii theatrum veterum rhetorum, oratorum, declamatorum i.e. sophistarum, de eorum disciplina, ac discendi docendique ratione in Gronovs Thesaur. antiquitat. graecar. T. X. und bes. Paris. 1620. 8.

Ge. Nic. Kriegk, Diss. de Sophistarum eloquentia. Ien. 1702. 4.

Io. Geo. Walch diatr. de praemiis veter. Sophistarum etc. und de enthusiasmo veter. Sophistar. etc. in parergis academ. p. 103 sq. et 367 sq.

Joh. Karl Bapt. Nürnbergers Protagoras der Sophist über Seyn und Nichtseyn. Dortm. 1798. 8.

Ioh. Lud. Alefeld mutua Protagorae et Euathli sophismata, quibus olim in iudicio inter se decertarunt, ex artis praescripto soluta. Gissen. 1730. 8.

Carl Glob. Heynii prolus. in narrationem de Protagora Gellii noct. att. V, 10. et Apulei. Flor. IV, 18. Gott. 1806.

Xenophontis Hercules Prodicus et Silii Italici Scipio perpetua nota illustrati, praemissa de Prodico dissertatione a Gotth. August Cubaeo. Lips. 1797. 8.

Io. Iac. Zimmermann Epistola de atheismo Evemeri et Diagorae in dem Museum Bremense Vol. I. P. IV.

Mariangelus Bonifacius a Reuten de Atheismo Diagorae.

Theod. Gotthold Thienemann über den Atheismus des Diagoras von Melos; in Fülleborn's Beiträgen St. 11. S. 57.

Guil. Ern. Weber de Critia Tyranno. Progr. Francof. ad M. 1824. 4.

Critiae tyranni carminum aliorumque ingenii monumentorum quae supersunt. Disposuit, illustr. et emend. Nic. Bachius. Praemissa est Critiae vita a Flav. Philostrato descripta. Lips. 1827. 8.

Zusätze zur Literatur.

Zur allgemeinen Gesch. der Phil. ist während des Drucks dieser Auflage erschienen:

Car. Joh Hieron. Windischmann, Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. 1r Theil. Bonn, 1827. 8. (Das Werk soll aus 3 Theilen bestehen.)

Ernst. Reinhold Handbuch der allgem. Gesch. d. Philos. rc. 1. Theil (alte oder gr. Philos.) Gotha, 1828. 8.

Berichtigungen und Zusä

S. XLIX. Einl. Z. 2. v. u. lies denen statt den.
= LIX. = = 7. v. ob. l. Bearbeitung st. Ab
= LXVI. = = 15. v. ob. l. des Begriffs st. den
= LXVIII. = = 2. v. ob. l. Reeb st. Reub.
= 12 = = 1. v. u. l. gehemmt st. gebunden.
= 20 = zu der Anmerkung setze hinzu: Ueber di Darstellung der Platonischen Lehre siehe insbeso delenburgs Dissertation: Platonis de Ideis doctrina ex Aristotele illustrata. Lipsiae 1826.
= 25 = in der Anmk. Z. 3. v. u. setze hinzu: Brandi
= 48 = zu Anmk. Z. 4 v. u. nach derselben setze: statt,
= 57 Anmk. Z. 17 v. u. nach „Aeltern" setze hinzu Arist.,
= 60 Anmk. 9, dritte Zeile, st. 5 setze 8.
= 62 = Z. 14 v. u. lies 535 st. 635.
= 67 zu Anmk. 19, setze hinzu: S. unten in dem Abschni Anaxagoras die Anmerkung S. 393.
= — Anmk. 19, Z. 3 statt εκ ειvος lies εκεινος, und in der Zeile dieser Anmerk. st. 13a lies 18a.
= 71 Anmk. * Z. 3 nach „wie" setze gegen.
= 76 Anmk. ** nach „meisten" setze ethischen Bruchstücke.
= 84 Anmk. * lies Philolaus.
= 87 zu den Worten „gelernt haben" setze hinzu Porphyr. vita 7. vergl. Plin. hist. nat. XXIV, 17. XXX 1.
= 87 Anmk. 6, Z. 2. v. u. statt sie lies diese. Am Schluße hinzu: Daß nach den Zeiten des Plato die Reisen n Aegypten aufhörten, beweist nur, daß die Griechen dama (aber nicht früher) weiter gekommen waren. Besonders i die symbol. Lehrart, und vornehmlich die Zahlenlehre fü Aegypt. Ursprungs gehalten worden.
= 88 Anmk. * zu Herodot II. setze hinzu cap. 123.
= — = zu Jamblich de vita Pythagorica Cap. füge hinzu 5, 20.
= — zu Anmk. ** setze am Schluße hinzu: Jamblich. vita P. 25. Diog. L. VIII, 3. Porph. v. P. 17.
= 89 Anmerk. * nach Tusc. setze hinzu cap. 16.
= 92 Am Schluße der Anmk. setze hinzu: von der contemplativen Richtung des Pythagoras sprechen Cic de rep. X. p. 600 B. und Cic. de orat. III, 15.
= 93 Anmk. ** nach „Stillschweigen" setze: Gell. noct. att. I, 19. und zum Schluße dieser Anmk.: siehe jedoch die gegründeten Bedenken Ritters in s. Gesch. d. pyth. Philos. S. 43.
= 101 Anmk. 4. statt. οιδε lies: οἱ δε
= 105 Z. 21 v. u. lies: adv. math. X. und Z. 8 v. u. st. phys. lies Metaphys.
= 106 Anmk. Z. 6. v. u. st. Sect. III. p. lies: Lib. III. Sect. und statt s. lies l..
= 108 zu den Worten „Gestalt bekommt", setze die Anmk.: Vergl. dagegen Ritters Bemerkungen (Gesch. d. pyth. Philos. S. 110. Anmk.) und meine Recension des Ritterschen Buchs in den Jahrbüchern der wiss. Kritik.
= 109 Z. 13 v. u. streiche „und" und statt den setze dem.

S. 117 zu Anmk. 24, setze hinzu: s. Reinholds Beitrag zur Erläuterung der pythagor. Metaphysik. S. 61. f. wo eine richtige Erklärung gegeben wird.
- 127 Z. 3. v. u. statt νουν lies: των
- 129 Anmk. ist zu Simpl. in phys. Arist. hinzuzufügen p. 39a.
- 130 Anmk. Z. 5. v. o. lies: bewegenden statt bewegten.
- 133 Anmk. * Z. 15 v. o. streiche das Wort „sie" und in der letzten Zeile dieser Anmk. st. „thierische Körper" setze: die Körper unedler Thiere.
- — in dem Zusatz zu Anmk. 43, nach „haben" setze: man müßte denn hieher beziehen Xenophanes Vers bei Diog. L. VIII, 36.
- 134 Z. 3 v. o. st. „letzte" lies letzten. Am Schluße dieser Anmk. füge hinzu: doch kann es sich auch auf die Schreckung der Titanen beziehen.
- 137 Anmk. 48, statt ενεργια lies την ενεργειαν νουν.
- 142 Anmk. * Z. 1. nach δικαιον setze überhaupt und in der vierten Zeile st. zu l. allzu.
- 156 Anmk. Z. 6 v. o. streiche das Wort „unter"
- 158 zu „vorgerückt waren" im Texte setze die Anmk.: daß die pythagoreische Philosophie sich noch in Italien erhalten, davon findet man Spuren bei Cic. de sen. C. 21. IV, 2.
- 161 zu Anmk. 4, setze: Aus Plato Alcib. I. p. 119 A weiß man, daß er dort für Geld (aber nicht öffentlich) lehrte.
- 162 Anmk. * Z. 4. v. o. st. „die" lies: Einige; und in dem Folgenden setze vor „herausgegeben": verbessert.
- 168 Anmk. 15, in der Schlußzeile setze nach „ganz" ein Komma.
- 170 Anmk. * Z. 2 v. u. st. ohne lies: nicht als.
- 207 Anmk. Z. 15 v. u. nach dem Worte „im" setze Texte hinzu.
- 221 Anmk. Z. 9 v. o. nach Dialectik füge hinzu: und der Umstand, daß er für Geld lehrte.
- 225 und 227 ist in der Columnenüberschrift Zeno zu streichen.
- 233 Anmk. 6, am Schluße lies 242 statt 142.
- 246 Anmk. nach „konnte" füge hinzu: Eichhoff in seiner im Anhange angef. Abhandl. deutet die Stelle des Clemens so, daß das Meer das Eine sei, welches sich in Entgegengesetztes theile.
- 255 Anmk. Z. 7 v. o. lies: wo Alles und Z. 23. vernünftig statt vernüftig.
- 260 Anmk. Z. 6 v. o. nach Feuers setze: in jenem engern Sinne.
- 273 Anmk. * Z. 3. st. Herakliteren l. Herakliteern.
- 277 Anmk. * setze hinzu: die Angabe des Aristoteles Met. I, 5. die ihn den jüngern Zeitgenossen des Anaxagoras nennt, und der Umstand, daß der Sophist Gorgias sein Schüler heißt, bestimmen sein Zeitalter genauer.
- 336 Anmk. * Z. 4 v. u. l. Daß st. Das.
- 357 Anmk. nach Z. 4. v. u. setze hinzu: womit übereinstimmt Sext. adv. math. VII, 135, wo bemerkt wird, daß Epikur von der erscheinenden Bewegung auf die nicht wahrnehmbare Leere (το κενον), als deren nothwendiger Bedingung gesprochen habe.
- 375 Anmk. 7, Z. 7 v. u. lies Aegos st. „Argos".

